IOAN N. ROŞCA (coord.)

SERGIU BĂLAN **DELIA ŞERBESCU**

FILOSOFIE MODERNĂ

(Sinteze şi texte alese)

Ediția a II-a

Universitatea Spiru Haret

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
Filosofie modernă: sinteze şi texte alese / Ioan N. Roşca (coord.), Sergiu Bălan, Delia Şerbescu, ed. a 2-a, Bucureşti, Editura Fundaţiei *România de Mâine*, 2006
312 p.; 20,5 cm
Bibliogr.
ISBN (10)973-725-701-4
(13)978-973-725-701-7

I. Bălan, Sergiu
II. Şerbescu, Delia

1(075.8)

© Editura Fundaţiei *România de Mâine*, 2006

Redactor: Mihaela ŞTEFAN
Tehnoredactor: Vasilichia IONESCU
Coperta: Stan BARON

Bun de tipar: 18.12.2006; Coli tipar: 19,5
Format: 16/61×86

Editura Fundaţiei *România de Mâine*
Bulevarul Timişoara nr. 58, Bucureşti, Sector 6
Tel./Fax 021/444.20.91; www.spiruharet.ro
e-mail: contact@edituraromaniademaine.ro

Universitatea Spiru Haret

UNIVERSITATEA *SPIRU HARET*

FACULTATEA DE FILOSOFIE ŞI JURNALISM

IOAN N. ROŞCA
(coord.)

SERGIU BĂLAN **DELIA ŞERBESCU**

FILOSOFIE MODERNĂ

(Sinteze şi texte alese)

Ediţia a II-a

EDITURA FUNDAŢIEI *ROMÂNIA DE MÂINE*
Bucureşti, 2006

Universitatea Spiru Haret

CUPRINS

Prefață …….. 7

R. DESCARTES, *Discurs despre metodă* ..…….... 9
B. SPINOZA, *Etica* ……. 22
G.W. LEIBNIZ, *Monadologia* …… 58
Fr. BACON, *Noul Organon* …… 74
Th. HOBBES, *Leviathanul* …….. 95
J. LOCKE, *Eseu asupra intelectului omenesc* …… 116
G. BERKELEY, *Principiile cunoaşterii omeneşti* …….. 134
D. HUME, *Cercetare asupra intelectului omenesc* ……..… 151
J.J. ROUSSEAU, *Contractul social* …… 193
I. KANT, *Critica raţiunii pure* …… 220
J. G. FICHTE, *Doctrina ştiinţei* ……... 237
F.W.J. SCHELLING, *Sistemul idealismului transcendental* …. 260
G.W.F. HEGEL, *Prelegeri de istorie a filosofiei* …… 272

Universitatea Spiru Haret

Prefață

Sub titlul Filosofie modernă. Sinteze şi texte alese, *volumul de față oferă sinteze despre cei mai reprezentativi gânditori moderni şi texte alese din cele mai cunoscute lucrări ale acestora.*

Gânditorii antologați sunt circumscrişi principalelor orientări filosofice moderne: empirismul, raționalismul, luminismul şi filosofia clasică germană.

Pentru integrarea textelor selectate dintr-o anumită lucrare în opera de ansamblu a autorului respectiv, fiecare gânditor beneficiază de o sinteză introductivă, care cuprinde repere bio-bibliografice şi o prezentare a liniamentelor concepției sale.

De altfel, pentru fiecare gânditor am ales una din lucrările care exprimă în cea mai mare măsură concepția sa de ansamblu sau noutatea demersului său filosofic, iar din fiecare lucrare, neputând fi redată integral (exceptând Monadologia *lui Leibniz), am selectat nu pagini răzlețe, ci introducerea sau mai multe capitole sau părți semnificative în care se conturează pregnant specificul contribuției acelui filosof în problemele abordate.*

Notele la textele antologate redate prin asterisc (*) aparțin filosofilor, iar cele numerotate cu cifre arabe – traducătorilor.

Tematic, am urmărit ca subiectele tratate în textele antologate să acopere principalele domenii ale filosofiei moderne: ontologia, gnoseologia, metodologia, antropologia, filosofia statului, filosofia istoriei şi, întrucâtva, filosofia culturii, astfel încât spiritul modern să fie redat, pe cât posibil, în amploarea manifestărilor sale.

Sistematizată pe marile orientări filosofice, pe ctitorii fiecărei orientări, pe capodopera fiecărui ctitor, pe problemele de bază ale fiecărei capodopere, prezenta lucrare s-a dorit a fi un breviar al filosofiei moderne, al problematicii şi soluțiilor sale majore.

Desigur, selecția noastră, ca orice selecție, n-a putut fi decât restrictivă, din ea lipsind unele nume mari, ca Pascal sau Schopenhauer. La fel, reținând unele capodopere, am exclus altele, după cum, cen-

Universitatea Spiru Haret

traţi pe problemele generale ale oricărui sistem filosofic, am lăsat deoparte unele chestiuni cu caracter aplicativ, cum sunt cele de etică sau de estetică.

Prin alcătuirea ei, antologia se adresează, în primul rând, studenţilor facultăţilor de filosofie şi, în genere, ai celor umaniste sau şi tehnice, care nu vor să-i lipsească pe viitorii specialişti de fundamentele cele mai generale ale specialităţilor lor. Dar ea este utilă, într-un mod aparte, specific, şi elevilor de liceu, şi publicului intelectual mai larg, iubitor de înţelepciune, şi chiar specialiştilor în filosofie, cercetători sau profesori.

Pentru studenţii care urmăresc să-şi asimileze sistematic istoria fiecărei etape de gândire, pentru a-şi forma propria lor concepţie, antologia este utilă întrucât le permite să-şi fixeze marile orientări ale gândirii moderne, principalele stiluri de gândire ale fiecărei orientări şi, mai ales, să descopere, dincolo de particularităţile fiecărei direcţii sau modalităţi de a filosofa, o anumită structură problematică relativ invariantă şi soluţiile specifice modernităţii şi, în mare măsură, viabile, care frământă şi azi gândirea umană. Din punct de vedere pragmatic, studenţii se vor confrunta cu o bibliografie obligatorie nu numai la examenele de an, ci şi, pentru cei de la facultăţile filosofice, la examenul de licenţă, iar interesul practic, determinându-i la un studiu amănunţit şi la descoperirea unor frumuseţi ascunse, se va transforma, aproape sigur, în exigenţa culturală de a citi, fie şi mai târziu, scrierile în mod integral.

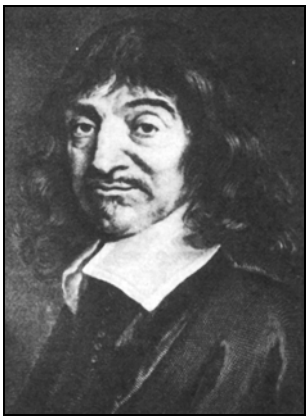
Elevii de liceu vor găsi în antologie, fie independent, fie sub îndrumarea profesorilor lor, multe pasaje pentru reflecţie în jurul unor concepte fundamentale, fragmente necesare cu atât mai mult cu cât, şi la nivel preuniversitar, se pune preţ pe formarea deprinderii elevilor de a descifra un text filosofic şi de a-l filtra prin propria lor gândire.

Cititorii de alte specialităţi, dar doritori de cunoaştere filosofică, vor găsi şi ei în prezentul volum texte care prezintă autonomie tematică şi ideatică, astfel încât îşi pot satisface în mod optim apetenţa pentru lecturi filosofice.

În fine, pentru specialişti, florilegiul constituie un prilej fericit de a rememora şi, probabil, de a fi stimulaţi să resemnifice în context actual unele din realizările teoretice datorate unor străluciţi cugetători moderni, de la iniţiatorii Bacon şi Descartes şi până la adevăraţii eroi ai spiritului, care sunt Kant şi Hegel.

Ioan N. Roşca

Universitatea Spiru Haret



RENÉ DESCARTES
(1596–1650)

DISCURS DESPRE METODĂ[*]

SINTEZĂ INTRODUCTIVĂ[**]

Descartes s-a născut la 31 martie 1596 la Touraine, în familia unui nobil. Între 1604-1612 caută adevărul în cărți, studiind la colegiul iezuit din La Flèche. Dorind să afle adevărul „în marea carte a lumii", din 1613 se află la Paris, unde se împrieteneşte cu abatele Mersenne. În aceeaşi perioadă urmează şi absolvă Facultatea de Drept a Universității din Poitiers. Din aceeaşi dorință a cunoaşterii lumii, între 1617-1621 este angajat în armată, mai întâi în armata olandeză a prinţului de Orange, cu care trece, prin Danemarca, în Germania, apoi, din 1619, an în care are şi revelația unei noi metode de a cunoaşte, în cea a ducelui de Bavaria şi, din 1621, în cea a contelui de Bucqouy, cu care reintră în Olanda. În acelaşi an revine în Franța, de unde, în anii următori, călătoreşte în Elveția, Tirol, Italia. Din 1628 se decide să caute adevărul numai în sine însuşi, stabilindu-se în Olanda, o țară mai tolerantă pentru libera cugetare. Aici îşi concepe principalele sale lucrări: *Regulae ad directionem ingenii (Reguli pentru îndrumarea minții*), scriere elaborată în latină în 1628, dar apărută postum în 1701, *Discours de la métode pour bien conduire sa raison et chercher la verité dans les sciences (Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea şi a căuta adevărul în ştiințe*), discurs publicat în 1637 ca introducere la trei secțiuni dintr-o lucrare mai amplă, intitulată *Le monde (Lumea), Meditationes de prima philosophia (Meditații despre filosofia primă)*, 1641 la Paris şi 1642 la Amsterdam, *Principia philosophiae (Principiile filosofiei),* 1644 (când reapare şi discursul tradus în latină),

[*] René Descartes, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea şi a căuta adevărul în ştiințe*, Editura Academiei Române, 1990. Traducere de Daniela Rovența–Frumuşani şi Alexandru Boboc.

[**] Sinteză introductivă de Ioan N. Roşca.

Universitatea Spiru Haret

Les passions de l'âme (Pasiunile sufletului), 1649. În 1649 a plecat la Stockholm, pentru a o iniția în filosofie pe regina Cristina a II-a a Suediei, unde, în 1650, a murit, se pare, în urma unei răceli, dar în condiții, totuşi, neclare.

Inițiator al raționalismului modern, Descartes şi-a expus ideile fundamentale ale filosofiei sale ca rezultate ale noii sale metode de a cunoaşte. El a ajuns la concluzia că rațiunea (intelectul) constituie izvorul adevărului, plecând de la îndoiala metodologică asupra tuturor cunoştințelor dobândite anterior prin simțuri sau prin rațiune. Îndoiala generalizată l-a condus la adevărul „Mă îndoiesc, deci cuget, cuget, deci exist." Aşadar, primul adevăr al filosofiei carteziene afirmă existența eului cugetător. Din adevărul despre existența eului ca ființă finită, imperfectă, Descartes a derivat adevărul despre existența lui Dumnezeu ca ființă infinită, perfectă. Din acelaşi adevăr despre existența spiritului său uman finit, a derivat şi adevărul despre existența materiei întinse ca substrat al lumii externe.

Metoda carteziană a cunoaşterii este una intuitiv-deductivă, fiind inspirată de matematică (de algebră şi geometrie) şi logică. Descartes consideră că la adevăr se poate ajunge prin rațiune, şi anume fie prin intuiție, prin care se descoperă adevărurile primare, fie prin deducție, prin care, din adevărurile primare, se derivă intuitiv noi adevăruri. Metoda intuitiv-deductivă carteziană cuprinde patru reguli fundamentale: *evidența, analiza, sinteza* şi *enumerarea*, pe care Descartes le formulează atât în lucrarea sa *Reguli*, cât şi în *Discurs*. *Regula evidenței* cere ca o cunoştință să nu fie acceptată ca adevărată dacă nu este evidentă, altfel spus, clară şi distinctă. Această regulă are valoare şi de criteriu de testare a adevărului odată descoperit, dar şi de modalitate intuitivă de descoperire a adevărului, căci adevărul evident se impune intuitiv. *Regula analizei* pretinde împărțirea unei dificultăți în câte componente ar fi posibil şi necesar şi cunoaşterea fiecărei componente în parte. *Regula sintezei*, inversa analizei, presupune conducerea în ordine a gândurilor de la cele mai simple la cele mai complexe. În fine, *enumerarea* solicită revederea paşilor care intervin în analiză şi sinteză, spre a fi siguri că nu s-a omis nimic. Este de precizat că deducția carteziană se opune deducției silogistice prin faptul că presupune nu aplicarea unui adevăr general la un caz particular, ci descoperirea intuitivă de noi adevăruri din unele adevăruri inițiale.

Deşi necesar, criteriul evidenței ca regulă a adevărului nu este însă şi suficient (căci nu permite o delimitare a evidențelor adevărate de pseudo-evidențe), fiind completat de Descartes cu teza existenței lui Dumnezeu ca garant ultim al adevărului. Pentru a dovedi existența divină, în partea a patra a *Discursului* său, filosoful aduce trei probe, pe care le va relua şi în *Meditații*, şi anume: proba prin existența în noi a ideii de Dumnezeu, proba prin existența noastră ca ființe finite şi argumentul ontologic. Ulterior, aceste probe s-au dovedit

Universitatea Spiru Haret

a nu fi irefutabile, fie din cauza precarității considerentului (presupus de primele două) că superiorul nu provine din inferior, fie din cauza trecerii ilicite, remarcate de Kant, de la planul logic al ideii de Dumnezeu la planul extralogic al existenței lui Dumnezeu (în cazul argumentului ontologic).

Pe baza metodei sale de a cunoaşte şi a adevărurilor fundamentale descoperite, Descartes urmărea să întreprindă o reformă a ştiinţelor din timpul său. El a acordat o mare atenţie nu numai ştiinţelor naturii, ci şi cunoaşterii omului, inclusiv problemelor conduitei morale şi libertăţii.

*

* *

Partea a doua

PRINCIPALELE REGULI ALE METODEI

Mă aflam atunci în Germania, unde mă purtaseră războaiele ce nu se terminaseră încă şi întorcându-mă de la înmormântarea împăratului la oaste, începutul iernii m-a oprit într-o tabără unde, neavând cu cine să discut şi, din fericire, nici griji, nici pasiuni care să mă tulbure, stăteam toată ziua închis în cameră şi aveam astfel răgazul să mă dedic gândurilor mele. Prima remarcă ar fi aceea că în operele compuse din mai multe părţi şi aparţinând unor autori diferiţi nu există atâta perfecţiune ca în acelea la care a lucrat unul singur. La fel se întâmplă şi cu clădirile ridicate de un singur arhitect şi care de obicei sunt mai frumoase şi mai bine ordonate decât cele la care au participat mai mulţi, încercând să se servească de ziduri vechi clădite cu alt scop. Astfel unele cetăţi vechi care nu erau la început decât nişte târguri au devenit cu timpul oraşe mari, dar rău întocmite în comparaţie cu pieţele regulate trasate de fantezia unui singur inginer într-o câmpie; s-ar putea ca fiecare edificiu luat în parte să fie reuşit, dar felul în care sunt aranjate, unul mare lângă unul mic, ceea ce face străzile întortochiate şi inegale, ne face să credem că mai degrabă întâmplarea decât voinţa unor oameni cu raţiune le-a aşezat astfel. Dacă ţinem seama de faptul că doar câţiva slujbaşi au purtat de grijă clădirilor particularilor pentru a le transforma în podoabă publică, trebuie să admitem că este greu să faci ceva desăvârşit numai pornind de la ce au început alţii. Tot aşa îmi închipui că şi popoarele de odinioară, pe jumătate sălbatice, care s-au civilizat încetul cu încetul şi nu şi-au făcut legi decât pe măsură ce au fost constrânse de crime şi conflicte, nu ar putea fi la fel de civilizate ca cele care au respectat de la început regulile stabilite de un legislator prudent. După cum este foarte sigur că adevărata religie, ale cărei comandamente

Universitatea Spiru Haret

pornesc direct de la Dumnezeu este incomparabil mai bine orânduită decât toate celelalte. Sau, pentru a vorbi mai pe înțeles, cred că dacă Sparta a fost altădată atât de înfloritoare aceasta nu s-a datorat calității fiecărei legi luate în parte, mai ales că multe erau foarte stranii şi chiar contrare bunelor moravuri, ci faptului că, inventate fiind de aceeaşi persoană, tindeau toate spre acelaşi scop. Tot aşa mi se părea că ştiințele livreşti, cel puțin cele ale căror temeiuri nu erau decât probabile, şi fără acoperire în demonstrații, fiind alcătuite şi îmbogățite treptat prin părerile mai multor persoane, nu sunt deloc atât de aproape de adevăr ca simplele raționamente, pe care le face în mod firesc un om cu rațiune în analiza lucrurilor care i se înfățişează. Şi mai credeam că deoarece toți am fost copii înainte de a fi adulți şi am fost mult timp conduşi de înclinațiile noastre şi de dascălii noştri care adesea se contraziceau şi poate chiar nu ne sfătuiau totdeauna cel mai bine, este aproape imposibil ca judecățile noastre să fie atât de temeinice şi inatacabile cum s-ar fi întâmplat dacă de la naştere ne-am fi folosit de întreaga noastră rațiune şi n-am fi fost conduşi decât de ea.

E adevărat că nu vedem nicăieri dărâmându-se toate clădirile unui oraş doar în scopul de a le reface altfel şi de a face străzile mai frumoase; se poate constata că mulți pun să se dărâme casele pentru a le reclădi, fiind doar uneori constrânşi s-o facă, anume atunci când sunt în pericol să se prăbuşească sau când fundațiile nu sunt destul de solide. În virtutea acestui exemplu m-am convins că n-ar avea nici un sens ca un particular să-şi propună reforma unui stat, schimbându-l din temelii, răsturnându-l pentru a-l reclădi; de asemenea, de a răsturna ordinea ştiințelor sau ordinea de predare în şcoli din rațiuni didactice. În ceea ce priveşte părerile pe care până atunci nu le pusesem la îndoială, nu puteam face altceva mai bun decât să le abandonez pentru a pune în locul lor altele mai bune sau eventual aceleaşi, dar privite în lumina rațiunii. Am crezut cu tărie că prin acest mijloc aş reuşi să mă conduc în viață mult mai bine decât dacă m-aş sprijini doar pe vechile temeiuri şi m-aş baza doar pe principiile de care mă lăsasem convins în tinerețe, fără să fi analizat vreodată dacă erau sau nu adevărate. Cu toate că mă lovisem aci de unele dificultăți, ele nu erau fără soluție şi nici comparabile cu cele întâlnite în cazul unor reforme privind viața publică. Aceste lucruri sunt greu de remediat odată distruse sau chiar de păstrat odată zdruncinate, iar deprecierea lor este de temut. Cât despre imperfecțiuni, dacă le au – şi simplul fapt că sunt atât de diverse este o dovadă – tradiția le-a temperat şi chiar a evitat sau corectat pe nesimțite o mare parte din ele, ceea ce nu s-ar fi putut

Universitatea Spiru Haret

realiza doar prin conduită raţională. În sfârşit, aceste imperfecţiuni sunt mai uşor de suportat decât schimbările, aşa cum drumurile mari care şerpuiesc printre munţi devin practicabile după ce au fost mult bătătorite, aşa încât este mult mai bine să le urmezi decât să te caţeri pe stânci şi să cobori până în fundul prăpăstiilor.

De aceea n-aş putea în nici un caz să aprob acele firi dezordonate şi neliniştite, care, deşi nechemate prin naştere sau soartă să conducă treburile publice, nu încetează să croiască mereu noi planuri de reformă; dacă aş şti că în această scriere ar exista ceva care să facă să fiu bănuit de această nebunie, aş fi foarte mâhnit dacă s-ar publica. Intenţia mea s-a limitat totdeauna la a-mi reforma propriile gânduri şi de a construi pe un teren care este doar al meu. Această lucrare, care pe mine mă satisface întru totul şi pe care vi-o înfăţişez aci ca model, nu vi-o impun însă în nici un fel. Cei înzestraţi de Dumnezeu cu mai mult talent vor avea poate ţeluri mai înalte; mă tem însă că şi aşa este prea îndrăzneţ pentru mulţi. Simpla hotărâre de a renunţa la opiniile împărtăşite până acum nu este un exemplu pe care oricine poate să-l urmeze. Lumea este alcătuită din două feluri de spirite cărora acest exemplu nu le convine deloc; anume: cei ce se cred mai capabili decât sunt se grăbesc în judecăţile lor, neavând suficientă răbdare să-şi conducă gândurile în ordine; de aici rezultă că dacă şi-ar lua vreodată libertatea de a se îndoi de principiile pe care le-au asimilat şi de a se îndepărta de calea comună nu ar putea niciodată să urmeze acest drum rămânând rătăciţi toată viaţa; urmează în al doilea rând cei care, având destulă raţiune sau modestie pentru a se considera mai puţin capabili de a distinge adevărul de fals decât alţii, se vor mulţumi să urmeze părerile altora mai degrabă decât să caute ei înşişi soluţii mai bune.

În ce mă priveşte m-aş fi numărat, fără îndoială, între cei din urmă, dacă aş fi avut un singur dascăl sau dacă n-aş fi cunoscut deosebirile care au existat totdeauna între părerile celor mai învăţaţi. Dar am aflat încă din colegiu că nu se poate imagina nimic oricât de ciudat şi de puţin credibil care să nu fi fost spus de vreun filosof; de atunci, călătorind mi-am dat seama că toţi cei cu sentimente foarte deosebite de ale noastre nu sunt din această cauză nici barbari, nici sălbatici şi că mulţi au tot atâta sau mai multă raţiune decât noi; remarcând că acelaşi om cu acelaşi spirit, fiind din copilărie între francezi sau germani devine altul decât ar fi fost dacă ar fi trăit mereu între chinezi sau canibali; acest lucru este valabil până şi în modă, unde ceva care ne-a plăcut acum zece ani şi care ne va plăcea poate peste zece ani pare în momentul de faţă extravagant şi ridicol; astfel

Universitatea Spiru Haret

încât tradiția și exemplul ne conving în mai mare măsură decât o cunoștință sigură; totuși unanimitatea părerilor nu constituie o dovadă valabilă pentru adevărurile greu de descoperit, din cauză că este mai probabil ca la ele să fi ajuns un singur om decât un popor întreg; eu nu puteam să mă fixez asupra cuiva ale cărui opinii să-mi pară preferabile și m-am văzut oarecum constrâns să încerc să mă conduc singur.

Dar ca om care păşeşte singur şi prin întuneric m-am hotărât să merg foarte încet şi cu băgare de seamă în toate privințele, în această înaintare lentă ferindu-mă să cad. N-am vrut să încep prin a da la o parte opiniile care s-ar fi putut strecura fără girul rațiunii înainte de a fi gândit îndelung proiectul lucrării întreprinse şi a fi căutat adevărata metodă de a dobândi cunoaşterea tuturor lucrurilor, cunoaştere de care spiritul meu ar fi capabil.

Pe când eram mai tânăr am studiat dintre ramurile filosofiei logica, iar dintre cele ale matematicii – analiza geometrilor şi algebra, trei arte sau ştiințe care păreau capabile să contribuie într-un fel la realizarea scopului meu. Ştiindu-le mi-am dat seama că, în ceea ce priveşte logica, silogismele şi majoritatea celorlalte reguli ale sale servesc mai degrabă la a explica lucruri care se ştiu, sau chiar, ca în arta lui Lullus, la a vorbi fără temei despre lucruri pe care nu le cunoşti, decât de a le învăța. Şi deşi conține multe precepte foarte adevărate şi foarte bune, printre ele sunt amestecate şi altele care sunt dăunătoare sau de prisos, astfel încât a le separa este aproape tot atât de greu ca a sculpta o Diană sau o Minervă într-un bloc de marmură încă neconturat. În ceea ce priveşte analiza celor vechi şi algebra modernilor, dincolo de faptul că se referă la materii foarte abstracte şi care nu par a fi de vreun folos, prima se limitează la studiul figurilor şi nu poate face intelectul să lucreze fără a obosi mult imaginația; cât priveşte pe cea de-a doua, ne lăsăm dominați într-atâta de reguli şi cifre încât s-a ajuns la o artă confuză şi obscură care mai mult încurcă spiritul, în locul unei ştiințe care să-l cultive. Din această pricină m-am gândit că trebuia căutată o altă metodă care să conțină avantajele celor trei, nu însă şi defectele lor. După cum multitudinea legilor justifică adesea viciile astfel încât, de pildă, un stat este mult mai bine condus când nu are decât puține legi, dar acestea sunt strict urmate, tot astfel, în locul numeroaselor precepte ale logicii, am crezut că-mi vor fi suficiente următoarele patru reguli cu condiția de a nu mă abate de la hotărârea fermă şi statornică de a le respecta întotdeauna.

Prima era de a nu accepta niciodată un lucru ca adevărat dacă nu-mi apărea astfel în mod evident; adică de a evita cu grijă

Universitatea Spiru Haret

precipitarea şi prejudecata şi de a nu introduce nimic în judecăţile mele decât ceea ce s-ar prezenta clar şi distinct spiritului meu, neputând nicidecum să fie pus la îndoială.

A doua, de a împărţi fiecare dificultate analizată în câte fragmente ar fi posibil şi necesar pentru a fi mai bine rezolvate.

A treia, de a-mi conduce în ordine gândurile, începând cu obiectele cele mai simple şi mai uşor de cunoscut, pentru a mă ridica puţin câte puţin, ca pe nişte trepte, la cunoaşterea celor mai complexe şi presupunând o ordine chiar între cele care nu se succed în mod firesc.

Şi ultima, de a face peste tot enumerări atât de complete şi revizuiri atât de generale, încât să fiu sigur că n-am omis nimic.

Aceste lungi şiruri de explicaţii foarte simple şi la îndemână, de care geometrii obişnuiesc să se slujească pentru a reuşi în demonstraţiile lor cele mai dificile, mi-au oferit prilejul să-mi închipui că toate lucrurile ce intră în sfera cunoaşterii umane se înlănţuie în acelaşi fel, cu condiţia de a nu considera drept adevărat ceva care nu este şi de a păstra întotdeauna ordinea de deducere a unora din altele; în consecinţă, nu pot exista lucruri oricât de îndepărtate la care să nu ajungem şi oricât de ascunse pe care să nu le descoperim. Nu mi-a fost greu să descopăr cu ce ar trebui început, căci ştiam deja că trebuie să încep cu cele mai simple şi mai uşor de cunoscut. Ţinând seama de faptul că dintre toţi cei care au cercetat până acum adevărul în ştiinţe, matematicienii au fost singurii care au putut ajunge la unele demonstraţii, adică unele temeiuri certe şi evidente, nu mă îndoiam că le-au găsit pe aceeaşi cale; singurul folos pe care l-am tras a fost acela de a-mi obişnui spiritul să se hrănească cu adevăr şi să nu se mulţumească cu argumente false. Dar pentru acest scop n-am încercat să învăţ toate aceste ştiinţe particulare numite în mod obişnuit matematici; observând că, în ciuda obiectelor lor diferite, ele se aseamănă prin aceea că examinează diversele raporturi şi proporţii, m-am gândit că ar fi mai bine să cercetez doar aceste proporţii la modul general în domenii care mi-ar uşura cunoaşterea; şi aceasta fără a le forţa pentru a le putea aplica mai bine după aceea la toate celelalte domenii cărora li s-ar potrivi. Ţinând seama de faptul că pentru a le cunoaşte aş avea uneori nevoie să le examinez pe fiecare în parte sau să reţin şi să înţeleg mai multe deodată, am socotit că pentru a le examina bine trebuia să le dispun în serii, ca modalitate simplă şi distinctă de reprezentare în raport cu imaginaţia şi simţurile mele. Dar pentru a reţine sau înţelege mai multe laolaltă, trebuia să le transpun în

Universitatea Spiru Haret

cifre, cât mai scurte posibil, utilizând tot ce era mai bun în analiza geometrică şi algebră şi îndreptând scăderile uneia prin cealaltă.

Îndrăznesc să spun că respectarea strictă a acestor câteva precepte pe care le-am ales mi-a facilitat atât de mult rezolvarea tuturor chestiunilor pe care aceste două ştiinţe şi le pun, încât în două trei luni cât mi-a trebuit pentru a le examina – începând cu cele mai simple şi mai generale şi utilizând fiecare adevăr descoperit ca regulă pentru aflarea altora –, nu numai că am izbutit să rezolv multe probleme care altădată îmi apăreau ca foarte dificile, dar mi s-a părut că şi în chestiunile necunoscute puteam să determin mijloacele prin care devenea posibilă rezolvarea lor. În aceasta sper să nu vă par prea orgolios, căci luând în consideraţie că nu există decât un adevăr pentru fiecare lucru, oricine îl descoperă ştie atât cât se poate şti: de exemplu, un copil cunoscător al aritmeticii, care face o adunare conform regulilor, poate fi sigur că a găsit în suma respectivă ceea ce orice spirit uman ar putea găsi. În sfârşit, metoda care ne învaţă să urmăm ordinea adevărată şi să enumerăm exact toate laturile fenomenului cercetat conţine ceea ce dă certitudine regulilor aritmeticii.

Dar ceea ce mă satisfăcea cel mai mult în această metodă consta în faptul că prin ea îmi puteam utiliza raţiunea în toate domeniile dacă nu perfect, măcar cât îmi stătea în putinţă; în plus, simţeam că practicând-o îmi obişnuiam treptat spiritul să conceapă mai clar şi mai distinct obiectele sale; nefiind subordonată vreunei discipline particulare, îmi propuneam s-o aplic cu tot atâta utilitate la dificultăţile celorlalte ştiinţe, aşa cum procedasem în cazul algebrei. Pentru aceasta n-aş fi îndrăznit să examinez mai întâi toate dificultăţile care ar apărea, aceasta fiind de altfel contrar ordinii prescrise de metodă. Ţinând seama de conceptul că principiile acestor ştiinţe trebuiau împrumutate din filosofie, în care nu aflasem încă ceva cert, am socotit că trebuie mai întâi să i le stabilesc. Acesta fiind lucrul cel mai important, iar graba şi precipitarea cel mai de temut, nu trebuia să încerc să-l duc la capăt înainte de a atinge o vârstă mai matură decât cea de douăzeci şi trei de ani cât aveam atunci şi fără să mă fi pregătit mai mult timp în acest scop, eliberându-mi spiritul de toate opiniile greşite pe care le acceptasem până atunci şi fără să fi acumulat mai multă experienţă care să constituie apoi conţinutul raţionamentelor mele; exersând mereu metoda prescrisă, o consolidam din ce în ce mai mult.

Universitatea Spiru Haret

Partea a patra

DOVEZI ALE EXISTENȚEI LUI DUMNEZEU ŞI ALE SUFLETULUI OMENESC SAU BAZELE METAFIZICII

Nu ştiu dacă trebuie să vă împărtăşesc primele meditații pe care le-am făcut acolo; căci ele sunt atât de metafizice şi neobişnuite încât nu ar fi probabil pe gustul tuturor; şi totuşi, pentru a putea aprecia dacă fundamentele pe care le-am adoptat sunt destul de solide, mă văd constrâns să vă vorbesc despre ele. Observasem demult că în ceea ce priveşte moravurile e nevoie câteodată să urmăm opinii nesigure, incerte ca şi cum ar fi indubitabile, aşa cum am spus mai sus. Dar pentru că atunci doream să mă ocup doar de cercetarea adevărului, m-am gândit că trebuie să fac exact contrariul şi să resping ca absolut fals tot ce conține un grăunte de îndoială, pentru a vedea dacă nu rămâne, în ceea ce cred, ceva absolut. Astfel, din cauză că simțurile ne înşeală uneori, am plecat de la presupunerea că nu există nici un lucru aşa cum ele ne fac să ni-l imaginăm; fiindcă există oameni care se înşeală în raționamentele privind cele mai simple chestiuni de geometrie, şi comit paralogisme, considerând că eram supus erorii ca oricare altul, am respins ca false toate argumentele pe care le luasem mai înainte drept demonstrații. În fine, considerând că aceleaşi gânduri pe care le avem când suntem treji pot să ne vină şi când dormim, fără să fie adevărate, m-am hotărât să-mi imaginez că toate lucrurile care îmi pătrunseseră în spirit nu erau mai adevărate decât iluziile visurilor mele. Dar după aceea, mi-am dat seama că atunci când voiam să gândesc că totul este fals, trebuia în mod necesar ca eu, cel care gândeam, trebuia să fiu ceva; şi observând că acest adevăr: *gândesc, deci exist* era atât de stabil şi de sigur încât şi cele mai extravagante presupoziții ale scepticilor nu erau în stare să-l zdruncine, am considerat că puteam să adopt fără ezitare ca prim principiu al filosofiei pe care o căutam.

Examinând apoi cu atenție ce eram eu şi văzând că puteam să presupun că nu am corp şi că nu există nici o lume şi nici un loc în care să mă aflu, dar nu puteam totuşi să-mi închipui că nu exist, ci, dimpotrivă, tocmai pentru că gândeam că mă îndoiesc de adevărul celorlalte lucruri, reieşea în mod foarte evident şi cert că exist. În timp ce dacă aş fi încetat să gândesc, chiar dacă tot ceea ce îmi imaginasem ar fi fost adevărat, nu aveam nici un motiv să cred că aş exista, de aici am dedus că sunt o substanță a cărei esență sau natură nu este alta decât gândirea şi care, pentru a exista, nu are nevoie de nici un loc şi nu depinde de nici un lucru material. Astfel încât acest eu, adică sufletul prin care sunt ceea ce sunt, este în întregime distinct de corp şi

Universitatea Spiru Haret

chiar mai uşor de cunoscut decât el; în afară de aceasta, chiar dacă nu ar exista corpul, sufletul n-ar înceta să fie ceea ce este.

După aceea am examinat ceea ce se cere în genere unei propoziţii pentru a fi adevărată şi sigură; căci, din moment ce tocmai descoperisem una care ştiam că este aşa, m-am gândit că trebuie să ştii în ce constă această certitudine. Observând că nu există în acest *gândesc, deci exist* nimic care să mă asigure că spun adevărul, în afară de faptul că văd foarte clar că pentru a gândi trebuie să exişti, am considerat că pot să adopt o regulă generală, anume că lucrurile pe care le concepem foarte clar şi distinct sunt toate adevărate, rămânând o oarecare dificultate în stabilirea celor pe care le concepem distinct.

În continuare, reflectând asupra îndoielii şi a faptului că fiinţa mea nu era perfectă, căci vedeam clar că a cunoaşte este o mai mare perfecţiune decât a te îndoi, am îndrăznit să caut unde învăţasem să gândesc ceva perfect cum eu nu eram şi am găsit cu evidenţă că aceasta trebuia să fie de o natură cu adevărat perfectă. În ceea ce priveşte gândurile despre multe lucruri din afara mea, cum ar fi cele despre cer, pământ, lumină, căldură şi numeroase altele, nu-mi era greu să ştiu de unde proveneau, întrucât neobservând nimic în ele care să le facă superioare mie, puteam crede că, dacă erau adevărate, erau datorită dependenţei de natura mea, în măsura în care era într-un fel perfectă, iar, dacă nu erau adevărate, puteam crede că le am din neant, adică le am datorită imperfecţiunilor mele.

Dar nu putea fi cazul cu ideea unei fiinţe mai desăvârşite decât a mea, întrucât a o origina în neant, era realmente imposibil. Pentru că nu este mai puţin contradictoriu a spune că ceea ce este mai desăvârşit e o consecinţă şi o dependenţă de ceva mai puţin desăvârşit decât a spune că din nimic provine ceva, eu nu puteam să am această idee de la mine însumi. Rămânea ca ea să-mi fi fost dată de o altă natură, cu adevărat mai desăvârşită decât mine, posedând în sine toate perfecţiunile despre care eu puteam să-mi fac o idee, într-un cuvânt Dumnezeu.

Aş adăuga la aceasta că, întrucât cunoşteam unele perfecţiuni pe care eu nu le aveam, nu eram singura fiinţă care să existe (mă voi folosi aici, cu îngăduinţa dumneavoastră, în mod liber de termenii scolasticii); trebuia deci să existe cu necesitate o fiinţă mai desăvârşită de care să depind şi de la care să fi dobândit tot ceea ce aveam. Căci dacă aş fi fost singur şi independent de oricine altcineva, astfel încât să fi avut de la mine însumi acel puţin prin care participam la Fiinţa perfectă, aş fi putut avea tot de la mine, în virtutea aceluiaşi motiv, tot prisosul care ştiam că-mi lipseşte, fiind astfel eu însumi infinit, etern, imuabil, atotcunoscător şi, în fine, având toate perfecţiunile pe care le

Universitatea Spiru Haret

are doar Dumnezeu. Ca urmare a raţionamentelor pe care tocmai le-am prezentat, pentru a cunoaşte natura lui Dumnezeu în măsura în care natura mea e capabilă de aceasta, nu aveam decât să examinez toate lucrurile despre care aveam vreo idee în raport cu perfecţiunea sau imperfecţiunea, şi eram sigur că nici unul din cele care vădeau o imperfecţiune nu era de la el, în timp ce toate celelalte erau. De asemenea, am constatat că îndoiala, nestatornicia, tristeţea şi alte lucruri asemănătoare nu puteau să se afle la el, de vreme ce şi eu aş fi fost foarte mulţumit să fiu scutit de ele.

În afară de aceasta, aveam idei despre multe lucruri sensibile şi corporale, deoarece, cu toate că presupuneam că visez şi că tot ce vedeam sau imaginam este fals, nu puteam totuşi să neg că ideile sunt cu adevărat în gândirea mea. Dar pentru că ştiam foarte precis că natura intelectuală este distinctă de cea corporală, că orice sinteză (în original: *composition*) înseamnă dependenţă şi o dependenţă este, evident, un defect, deduceam de aici că Dumnezeu ca fiinţă perfectă nu putea fi compus din aceste două naturi şi că, prin urmare, nici nu era astfel: dar mai deduceam că dacă în lume există vreun corp sau vreo inteligenţă sau altă natură care să nu fie perfecte, fiinţa lor trebuia să depindă de puterea lui Dumnezeu în aşa fel încât nu puteau subzista nici un moment fără el.

Am vrut apoi să cercetez alte adevăruri: şi propunându-mi obiectul geometrilor, pe care îl concepeam ca un corp continuu sau un spaţiu infinit întins în lungime, lăţime şi înălţime sau adâncime, divizibil în diverse părţi ce puteau avea diverse figuri şi mărimi şi care puteau fi mişcate şi transpuse în toate felurile – căci geometrii presupun toate acestea despre obiectul lor – am parcurs câteva din cele mai simple demonstraţii ale lor.

Remarcând că acea mare certitudine pe care toată lumea le-o atribuie nu este bazată decât pe faptul că lucrurile sunt în mod evident concepute după regula pe care am prezentat-o mai sus, am observat de asemenea că nu era nimic în ele care să-mi dea certitudinea existenţei obiectului lor. Căci, de pildă, vedeam bine că în cazul unui triunghi trebuia ca cele trei unghiuri ale sale să fie egale cu două unghiuri drepte, dar din aceasta nu găseam nimic care să mă asigure că în lume există vreun triunghi; în timp ce, reluând ideea despre o Fiinţă perfectă, găseam că existenţa este cuprinsă în ea în acelaşi fel în care este cuprinsă în cazul triunghiului cu cele trei unghiuri ale sale egale cu două unghiuri drepte sau al unei sfere cu toate punctele egal depărtate de centru şi că, în consecinţă, este cel puţin tot atât de sigur ca în demonstraţiile de geometrie că Dumnezeu, această fiinţă

Universitatea Spiru Haret

perfectă, este sau există (această certitudine însă nici o demonstrație de geometrie nu o poate avea).

Dacă mai există oameni convinşi de dificultatea de a-l cunoaşte pe Dumnezeu şi chiar propriul lor suflet, aceasta se datorează faptului că ei nu-şi înalță niciodată spiritul dincolo de lucrurile sensibile şi că sunt obişnuiți să examineze un lucru doar imaginându-şi-l, mod de gândire specific lucrurilor materiale, iar ceea ce nu poate fi imaginat, le apare ca ininteligibil. Aceasta apare evident în faptul că până şi filosofii susțin ca maximă în şcoli că nu există nimic în intelect care să nu fi fost întâi în simțuri şi totuşi este sigur că ideile de Dumnezeu şi de suflet n-au fost niciodată în simțuri; mi se pare că cei care vor să utilizeze imaginația pentru a înțelege aceste idei ar fi asemenea celor care pentru a auzi sunetele sau pentru a simți mirosurile ar vrea să se folosească de ochi, cu singura deosebire că simțul vederii nu ne asigură mai puțin de adevărul obiectelor sale decât simțul mirosului sau auzului, în timp ce nici imaginația şi nici simțurile noastre nu ne-ar putea oferi certitudini asupra unui lucru dacă n-ar interveni intelectul.

Dacă, în sfârşit, mai există oameni care nu sunt încă destul de convinşi de existența lui Dumnezeu şi a sufletului lor pe baza argumentelor pe care le-am adus, vreau ca ei să ştie că toate celelalte lucruri de care ei sunt poate mai siguri, ca, de pildă, faptul că au un corp şi că există astre şi pământ şi alte lucruri asemănătoare sunt mai puțin sigure. Căci deşi există o certitudine morală despre aceste lucruri în sensul că trebuie să fii extravagant ca să te îndoieşti de ele, totuşi trebuie să fii lipsit de rațiune – atunci când este vorba despre o certitudine metafizică – ca să poți nega că există destule temeiuri pentru a nu fi pe deplin sigur, ținând seama că tot aşa putem să ne imaginăm în somn că avem un alt corp sau că vedem alte astre şi alt pământ; ceea ce nu este cazul în realitate.

Căci de unde ştim că gândurile care ne vin în vis sunt mai false decât celelalte, din moment ce ele nu sunt mai puțin vii şi expresive? Oricât de mult ar studia chiar spiritele cele mai luminate această chestiune, nu cred că ar putea da un motiv suficient de puternic pentru înlăturarea acestei îndoieli, dacă nu presupun existența lui Dumnezeu.

În primul rând, chiar ceea ce eu am considerat mai înainte ca regulă – şi anume, că lucrurile pe care le concepem foarte clar şi distinct sunt toate adevărate – nu este sigur decât datorită faptului că Dumnezeu este sau există şi că el este o ființă perfectă, iar ceea ce este în noi vine de la el. De unde rezultă că ideile sau noțiunile noastre fiind lucruri reale şi care vin de la Dumnezeu, în măsura în care sunt clare şi distincte, nu pot fi decât adevărate. Astfel, dacă avem destul de

Universitatea Spiru Haret

des idei false, aceasta se datorează faptului că ele au ceva confuz şi obscur, din cauză că provin din neant, adică sunt în noi atât de confuze fiindcă noi nu suntem cu totul perfecţi. Şi este evident că ideea despre fals sau imperfecţiune provenind de la Dumnezeu este la fel de greu de acceptat ca şi aceea conform căreia adevărul sau perfecţiunea ar proveni din neant. Dar dacă n-am şti că tot ce este în noi real şi adevărat vine de la o fiinţă perfectă şi infinită, oricât de clare şi perfecte ar fi ideile noastre, n-am avea nici un temei care să ne asigure că ele ar avea perfecţiunea adevărului.

Or, după ce cunoaşterea lui Dumnezeu şi a sufletului ne-a dat certitudinea acestei reguli, este foarte uşor să admitem că visele pe care le avem în somn nu trebuie deloc să ne facă să ne îndoim de adevărul gândurilor pe care le avem când suntem treji. Căci dacă li s-ar întâmpla unora ca dormind să aibă o idee foarte distinctă, ca de exemplu un geometru să inventeze o nouă demonstraţie, somnul său n-ar împiedica să fie adevărată; cât despre greşeala cea mai obişnuită a viselor noastre, constând în faptul că reprezintă diferite obiecte la fel ca simţurile noastre exterioare, nu are importanţă faptul că ea ne dă prilejul să nu avem încredere în adevărul unor asemenea idei; căci putem fi înşelaţi şi fără să dormim, aşa cum cei bolnavi de gălbenare văd totul în galben sau cum astrele sau alte corpuri foarte îndepărtate ne apar mult mai mici decât sunt. Căci, fie că suntem treji, fie că dormim, nu trebuie niciodată să ne lăsăm convinşi decât de evidenţa raţiunii noastre. Şi trebuie remarcat că spun: raţiunea noastră şi nu imaginaţia sau simţurile noastre pentru că, deşi noi vedem soarele foarte clar, nu trebuie să considerăm că este de mărimea pe care o vedem; de asemenea, putem foarte bine să ne imaginăm distinct un cap de leu pe un corp de capră, fără ca din aceasta să conchidem că în lume ar exista himere. Căci raţiunea nu ne spune că ceea ce vedem sau ne imaginăm astfel este adevărat, dar ea ne spune că toate ideile sau noţiunile trebuie să aibă un fundament de adevăr. Căci n-ar fi posibil ca Dumnezeu, fiinţa cu totul perfectă, adevărată, să le fi sădit în noi fără ca ele să fie adevărate. Dat fiind că raţionamentele noastre nu sunt niciodată atât de evidente, nici atât de complete în timpul somnului ca în starea de veghe, deşi uneori ceea ce ne imaginăm este tot atât de viu şi expresiv, raţiunea ne mai spune că, din gândurile noastre ce nu pot fi toate adevărate, din cauză că noi nu suntem perfecţi, tocmai acelea pe care le avem când suntem treji sunt, mai degrabă decât visurile noastre, cele care conţin adevărul.

Universitatea Spiru Haret

BENEDICT SPINOZA

(1632-1677)

ETICA[*]

SINTEZĂ INTRODUCTIVĂ[**]

Spinoza s-a născut la 24 noiembrie 1632, la Amsterdam. După educația familială în spiritul religiei mozaice, la vârsta de 20 de ani începe să-şi însuşească filosofia carteziană, la 22 de ani îşi latinizează numele mic de Baruch schimbându-l cu cel de Benedict, la 24 de ani este exclus din comunitatea evreiască din Amsterdam din cauza convingerilor lui filosofice. Pentru a găsi liniştea necesară preocupărilor filosofice, în 1660 se retrage într-un sat de lângă Leida, iar în 1663 într-un sat de lângă Haga, iar din 1670 se mută la Haga, unde, bolnav de tuberculoză, se stinge din viață la 21 februarie 1677. Şi-a câştigat existența ca şlefuitor de lentile, consacrându-şi timpul liber elaborării concepției lui filosofice. Principalele sale lucrări: *Principia philosophiae Renati Descartes,* 1663, *Tractatus Theologico-Politicus*, 1670 (carte publicată fără a fi semnată), *De intelectus emendatione (Tratat despre îndreptarea intelectului)*, carte elaborată în perioada Leida, dar neterminată şi publicată postum în 1677, *Etica*, lucrarea sa filosofică fundamentală, încheiată în etapa şederii lângă Haga, dar publicată postum în 1677, împreună cu lucrarea anterioară neîncheiată, precum şi *Tractatus politicus*, o altă scriere rămasă neterminată.

În *Etica* sa, Spinoza tratează, în ordine, despre: 1) Dumnezeu, 2) suflet, 3) afecte, 4) puterile afectelor sau sclavia omului, 5) puterea intelectului sau libertatea omului.

În esență, în prima carte a *Eticii*, intitulată *Despre Dumnezeu*, Spinoza elaborează o ontologie generală şi aplicată, centrată pe conceptele de *substanță, atribute* şi *moduri*. Prin *substanță* înțelege ceea ce „există în sine

[*] Benedict Spinoza, *Etica demonstrată după metoda geometrică şi împărțită în cinci cărți*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1981. Traducere şi note de Alexandru Posescu.

[**] Sinteză introductivă de Ioan N. Roşca.

Universitatea Spiru Haret

şi este înţeles prin sine", astfel încât îşi este *causa sui*, adică esenţa sa determină existenţa sa; prin *atribut* – o însuşire esenţială a substanţei („ceea ce intelectul percepe în substanţă ca alcătuindu-i esenţa"); iar prin *mod* – schimbările substanţei, ale atributelor ei (deci „ceva ce se află în altceva, prin care este conceput").

Spinoza susţine că numai Dumnezeu este singura substanţă propriu-zisă în sensul că numai Dumnezeu există prin sine şi este conceput prin sine, în timp ce aşa-zisele substanţe secunde – întinderea şi gândirea – nu sunt decât două din infinitele atribute care exprimă esenţa lui Dumnezeu.

Ca atribut divin, *întinderea*, precizează Spinoza, este ceva infinit şi indivizibil, care nu se confundă cu întinderea finită şi divizibilă a lucrurilor particulare.

Modurile care provin nemijlocit din întindere sunt considerate a fi mişcarea şi repaosul.

Ca atribut divin, *gândirea* diferă, la rândul ei, de gândirea finită, umană.

Modurile care derivă direct din gândire sunt intelectul divin şi voinţa divină, despre care Spinoza afirmă că „nu aparţin naturii lui Dumnezeu" (nota la propoziţia XVII) tocmai în sensul că ele nu sunt atribute, ci constituie modificări ale unui atribut.

De altfel, Spinoza afirmă că totalitatea atributelor în care rezidă esenţa lui Dumnezeu constituie *natura naturans*, iar toate modurile acestor atribute constituie *natura naturata* şi precizează că intelectul (fie finit, fie infinit), voinţa, dorinţa, iubirea ş.a. aparţin naturii naturate, iar nu celei naturante (pr. XXXI).

Plecând de la definiţia dată lui Dumnezeu ca substanţă alcătuită dintr-o infinitate de atribute, Spinoza demonstrează o serie de proprietăţi ale lui Dumnezeu, între care: există în mod necesar (pr. XI), este indivizibil (pr. XII), unic (pr. XIV), este cauza liberă a tuturor lucrurilor întrucât acţionează din necesitatea naturii sale, iar nu dintr-o voinţă arbitrară, acauzală (pr. XVII), este cauză imanentă, iar nu transcendentă (pr. XVIII), determină în chip necesar lucrurile la acţiune (pr. XXVI), astfel că în natură nimic nu e contingent. În această ultimă privinţă, Spinoza consideră că orice lucru finit este cauzat necesar, iar nu întâmplător de un al doilea lucru finit, acestea – de al treilea şi aşa mai departe, deoarece cauza primă a mişcării este Dumnezeu, care acţionează din necesitatea naturii sale.

Potrivit concepţiei sale despre natura şi proprietăţile lui Dumnezeu, în finalul primei cărţi a *Eticii* Spinoza critică finalismul, relevându-i cauza (antropomorfizarea divinităţii), falsitatea şi consecinţele (ideile de bine şi rău, de ordine şi dezordine etc.).

În celelalte cărţi ale *Eticii*, Spinoza distinge între afecte (cunoştinţe confuze) şi cunoştinţe adevărate (obţinute prin raţiune şi intuiţie) şi argumentează că libertatea umană presupune cunoaşterea necesităţii, care înlătură afectele şi permite omului o conduită potrivit cerinţelor naturii sale biologice şi sociale şi legilor divine ale naturii.

Universitatea Spiru Haret

*

Partea întâi

DESPRE DUMNEZEU[1]

DEFINIȚII

I. Prin *cauza sa*[2] înțeleg ceva a cărui esență îi include existența sau a cărui natură nu poate fi concepută decât ca existentă.

II. Lucrul care poate fi mărginit de un altul de aceeaşi natură cu el îl numesc infinit în genul său. Se zice, bunăoară, că un corp este finit pentru că totdeauna putem concepe un alt corp mai mare. Astfel, o gândire este mărginită de altă gândire. Dar corpul nu este mărginit de gândire, nici gândirea de corp.

III. Prin substanță înțeleg ceea ce există în sine şi este înțeles prin sine însuşi; adică acel lucru al cărui concept nu are nevoie de conceptul altui lucru, din care să trebuiască să fie format.

IV. Prin atribut înțeleg ceea ce intelectul percepe în substanță ca alcătuindu-i esența.

V. Prin mod înțeleg schimbările substanței; cu alte cuvinte, ceva care se află în altceva, prin care este conceput.

VI. Prin Dumnezeu înțeleg existența absolut infinită, adică substanța alcătuită dintr-o infinitate de atribute, fiecare dintre ele exprimând o esență eternă şi infinită.

Explicație: Spun existența absolut infinită şi nu infinită în genul său, pentru că unui lucru infinit numai în genul său putem să-i negăm infinit de multe atribute; pe când, în ce priveşte ceea ce este infinit absolut, esenței sale îi aparține tot ce exprimă o esență şi nu implică vreo negație.

VII. Numesc liber ceva care există numai din necesitatea naturii sale şi care se determină de la sine să lucreze. În schimb, numesc necesar, sau mai bine zis constrâns, ceva care este determinat de altceva să existe şi să lucreze într-un fel anumit şi determinat.

---

[1] Adică „despre substanță" sau „despre natură" – după înțelesul dat de Spinoza termenului Dumnezeu, înțeles exprimat prin formula spinozistă: *Deus sive natura* (Dumnezeu sau natura).

[2] În original *causa sui*, expresie scolastică însemnând ceva care îşi este propria cauză, deci există fără să fi fost produs de vreo altă cauză.

Universitatea Spiru Haret

VIII. Prin eternitate înțeleg însăşi existența întrucât este concepută ca decurgând cu necesitate numai din definiția unui lucru etern.

Explicație: Într-adevăr, o astfel de existență este concepută ca adevăr etern şi de asemenea ca esență a lucrului, şi de aceea nu poate fi concepută prin durată sau prin timp, chiar dacă am concepe durata ca fiind fără început şi fără sfârşit.

AXIOME

I. Toate câte sunt există sau în sine sau în altceva.

II. Ceea ce nu poate fi conceput prin altceva trebuie să fie conceput prin sine.

III. Dată fiind o cauză determinată, rezultă cu necesitate un efect; şi, dimpotrivă, dacă nu este dată nici o cauză determinată, este imposibil să rezulte un efect.

IV. Cunoaşterea efectului atârnă de cunoaşterea cauzei şi o include[3].

V. Lucrurile care nu au nimic comun între ele nu pot fi înțelese unele prin altele; cu alte cuvinte, ideea unuia nu include ideea celuilalt.

VI. Ideea adevărată trebuie să corespundă obiectului său[4] .

VII. La orice lucru care poate fi conceput inexistent esența sa nu include existența.

PROPOZIȚIA I

Substanța este prin natura sa anterioară modificărilor sale.

Demonstrație: Aceasta reiese în mod evident din def. III şi V.

PROPOZIȚIA II

Două substanțe care au atribute deosebite nu au nimic comun între ele.

Demonstrație: Aceasta reiese din def. III. În adevăr, fiecare substanță trebuie să existe în sine şi trebuie să fie concepută prin sine; cu alte cuvinte, ideea uneia nu cuprinde ideea celeilalte.

[3] După Spinoza, adevărata ştiință constă din cunoaşterea efectelor prin cauzele lor, prin deducție.

[4] Dar, după Spinoza, ea rămâne formată de gândire sau este dedusă dintr-o altă idee a acesteia.

Universitatea Spiru Haret

PROPOZIȚIA III

Lucrurile care nu au nimic comun între ele nu pot fi unul cauza celuilalt.

Demonstrație: Dacă nu au nimic comun unul cu altul, urmează (după ax. V) că nici nu pot fi înțelese unul prin altul, de aceea, (după ax. IV) unul din ele nu poate fi cauza celuilalt. C.e.d.d.[5]

PROPOZIȚIA IV

Două sau mai multe lucruri distincte se deosebesc între ele sau prin diversitatea atributelor substanțelor, sau prin diversitatea modificărilor acestora.

Demonstrație: Toate câte există sunt sau în sine sau în altceva (după def. III şi V), nimic nu este dat în afara intelectului decât numai substanțe şi modificările lor. Prin urmare, în afara intelectului, nu este dat nimic prin care mai multe lucruri să poată fi deosebite între ele, afară de substanțe sau, ceea ce este acelaşi lucru (după def. IV), de atribute şi modificările lor. C.e.d.d.

PROPOZIȚIA V

În natura lucrurilor nu pot exista două sau mai multe substanțe de aceeaşi natură sau cu acelaşi atribut.

Demonstrație: Dacă ar exista mai multe substanțe diferite, ar trebui să se distingă între ele sau prin diversitatea atributelor, sau prin diversitatea modificărilor (după prop. prec.). Dacă s-ar deosebi numai prin diversitatea atributelor, atunci s-ar admite că nu există decât o singură substanță cu acelaşi atribut. Iar dacă ele s-ar deosebi prin diversitatea modificărilor, întrucât substanța este prin natura ei anterioară modificărilor ei (după prop. I), ar urma că, lăsând la o parte modificările şi considerând-o în ea însăşi, adică (după def. III şi ax. VI), considerând-o corect, n-ar putea să fie concepută ca deosebindu-se de altele; deci nu pot exista mai multe substanțe, ci numai una. C.e.d.d.

PROPOZIȚIA VI

O substanță nu poate să fie produsă de altă substanță.

Demonstrație: În natură nu pot exista două substanțe cu acelaşi atribut (după prop. prec.), adică (după prop. II) două substanțe care să aibă ceva comun între ele. De aceea (după prop. III), una nu poate fi cauza alteia; cu alte cuvinte, una nu poate fi produsă de alta. C.e.d.d.

[5] Prescurtare a formulei „ceea ce era de demonstrat" folosită de Spinoza aproape după fiecare demonstrație – fireşte în forma ei latină.

Universitatea Spiru Haret

Corolar: De aici urmează că o substanţă nu poate să fie produsă de altceva. Căci în natură nu există nimic în afară de substanţe şi de modificările lor, aşa cum reiese din ax. I şi def. III şi V. Iar o substanţă nu poate fi produsă de o altă substanţă (după prop. prec.). Deci, în chip absolut, o substanţă nu poate fi produsă de altceva. C.e.d.d.

Altă demonstraţie: Aceasta se dovedeşte încă mai uşor prin absurditatea contradictoriei. Căci, dacă substanţa ar fi produsă de altceva, cunoaşterea ei ar trebui să depindă de cunoaşterea cauzei care a produs-o (după ax. IV); şi astfel (după def. III) n-ar fi substanţă.

PROPOZIŢIA VII

Existenţa ţine de natura substanţei.

Demonstraţie: Substanţa nu poate fi produsă de altceva (după cor. prop. prec.); ea va fi, deci, cauza sa, adică (după def. I) esenţa ei include cu necesitate existenţa sau existenţa ţine de natura ei. C.e.d.d.

PROPOZIŢIA VIII

Orice substanţă este cu necesitate infinită.

Demonstraţie: O substanţă cu un atribut nu poate fi decât unică (după prop. V), iar existenţa ţine de natura ei (după prop. VII). Urmează deci, din însăşi natura ei, ca ea să existe fie ca finită, fie ca infinită. Dar nu va putea să existe ca finită, deoarece (după def. II) ar trebui să fie mărginită de o altă substanţă de aceeaşi natură care, la rândul ei, ar trebui să existe cu necesitate (după prop. VII); ar exista astfel două substanţe cu acelaşi atribut, ceea ce (după prop. V) este absurd. Prin urmare, ea este infinită. C.e.d.d.

Nota I: Întrucât finitul este în realitate o negaţie parţială, iar infinitul este o afirmaţie absolută a existenţei unei naturi oarecare, urmează numai din prop. VII că orice substanţă trebuie să fie infinită.

Nota II[6]: Nu mă îndoiesc că toţi acei care judecă lucrurile confuz şi nu sunt obişnuiţi să le cunoască prin cauzele lor prime cu greu vor putea să înţeleagă dem. prop. VII; aceasta desigur fiindcă ei nu fac deosebire între modificările şi substanţele înseşi, nici nu ştiu cum se produc lucrurile. De aceea, ei atribuie substanţei originea pe care văd că o au lucrurile naturale; căci acei care nu cunosc adevăratele cauze ale lucrurilor confundă totul şi, fără nici o împotrivire a minţii, îşi închipuie că arborii vorbesc ca oamenii şi că oamenii se nasc atât din piatră cât şi din sământă, că orice formă se schimbă în oricare alta. Tot astfel, acei care confundă natura divină cu cea umană atribuie uşor lui

[6] Nota aceasta se referă la propoziţia precedentă, a VII-a.

Universitatea Spiru Haret

Dumnezeu afecte omeneşti, mai ales cât timp nu ştiu cum se produc afectele în suflet. Dacă însă ar da mai multă atenţie naturii substanţei, oamenii nu s-ar mai îndoi câtuşi de puţin de adevărul prop. VII; mai mult, această propoziţie ar fi pentru ei o axiomă şi ar fi socotită printre noţiunile comune. Căci prin substanţă ei ar înţelege ceea ce este în sine şi se concepe prin sine, adică ceva a cărui cunoaştere nu are nevoie de cunoaşterea altui lucru. Dimpotrivă, prin modificări ei ar înţelege ceea ce se află în alt lucru, iar ideea lor se formează din ideea lucrului în care se află: de aceea putem să avem idei adevărate despre modificări care nu există; căci, deşi ele nu au existenţă actuală în afara intelectului, esenţa lor este totuşi cuprinsă în esenţa altui lucru, în aşa fel încât pot fi concepute prin acesta. Dimpotrivă, adevărul substanţelor din afara intelectului nu există decât în ele însele, pentru că sunt concepute prin ele însele. Prin urmare, dacă cineva ar spune că are o idee clară şi distinctă, adică adevărată, despre o substanţă, dar că totuşi se îndoieşte că această substanţă există, ar fi acelaşi lucru ca şi când ar spune că are o idee adevărată dar se îndoieşte de adevărul ei (cum reiese clar pentru cine este destul de atent); sau, dacă cineva ar admite că substanţa este creată, prin aceasta ar admite că o idee falsă a devenit o idee adevărată, ceea ce evident ar fi ceva cum nu se poate concepe mai absurd; tocmai de aceea trebuie să recunoaştem cu necesitate că existenţa substanţei este, ca şi esenţa ei, un adevăr etern. Din toate acestea putem conchide, şi în alt chip, că nu poate exista decât o singură substanţă de aceeaşi natură – ceea ce am crezut că merită osteneala de a fi arătat aici.

Dar, ca să fac aceasta metodic, trebuie să observăm: I) că adevărata definiţie a fiecărui lucru nu cuprinde şi nu exprimă nimic în afara naturii lucrului definit. De unde rezultă: II) că nici o definiţie nu cuprinde şi nu exprimă un număr anumit de indivizi, întrucât ea nu exprimă nimic altceva decât natura lucrului definit. Bunăoară, definiţia triunghiului nu exprimă nimic altceva decât pur şi simplu natura triunghiului, nu un număr anumit de triunghiuri. Trebuie să observăm: III) că fiecare lucru care există are cu necesitate o cauză anumită în virtutea căreia el există. În fine, trebuie să observăm: IV) această cauză în virtutea căreia un lucru există trebuie să fie cuprinsă sau în însăşi natura şi definiţia lucrului existent (dacă este în natura lui să existe), sau să se găsească în afara acestuia.

Din aceste observaţii rezultă că, dacă există în natură un număr anumit de lucruri individuale, ele trebuie să aibă cu necesitate o cauză pentru care există şi pentru care nu sunt nici mai multe, nici mai puţine. Bunăoară, dacă există în natură 20 de oameni (despre care,

Universitatea Spiru Haret

pentru mai multă claritate, presupun că există în acelaşi timp şi că înaintea lor nu au mai existat alţii în natură), nu va fi suficient (pentru a explica de ce anume există 20 de oameni) să arătăm care este cauza naturii omeneşti în general; ci va trebui să mai arătăm de ce nu există nici mai mulţi, nici mai puţini de 20; întrucât este adevărat (prin obs. III) că orice lucru trebuie cu necesitate să aibă o cauză în virtutea căreia el există. Însă această cauză (după obs. II şi III) nu poate fi cuprinsă în însăşi natura omului, întrucât adevărata definiţie a omului nu cuprinde numărul 20. Aşa încât (după obs. IV) cauza pentru care există aceşti 20 de oameni, şi deci pentru care există fiecare dintr-înşii, trebuie să fie cu necesitate în afara fiecăruia dintr-înşii; şi de aceea trebuie conchis în chip absolut că orice lucru, în natura căruia pot exista mai mulţi indivizi, pentru ca aceştia să existe, trebuie cu necesitate să aibă o cauză externă. Şi fiindcă (pe temeiul celor stabilite în această notă) stă în natura substanţei ca ea să existe, definiţia ei trebuie cu necesitate să cuprindă existenţa, şi deci din simpla ei definiţie trebuie să-i deducem existenţa. Din definiţia ei însă (cum am arătat în obs. II şi III) nu poate să rezulte existenţa mai multor substanţe. Urmează deci cu necesitate, din definiţia substanţei, că nu există decât una singură de aceeaşi natură, – cum ne-am propus să dovedim.

PROPOZIŢIA IX

Cu cât un lucru este mai real sau mai existent, cu atât are mai multe atribute.

Demonstraţie: Aceasta rezultă din def. IV.

PROPOZIŢIA X

Orice atribut al unei substanţe trebuie conceput prin el însuşi.

Demonstraţie: Un atribut este de fapt ceea ce intelectul concepe într-o substanţă ca alcătuind esenţa ei (după def. IV). De aceea (după def. III) atributul trebuie să fie conceput prin el însuşi. C.e.d.d.

Notă: De aici se vede că, deşi două atribute sunt concepute ca distincte în mod real, adică unul fără ajutorul celuilalt, noi nu putem conclude din aceasta că ele constituie două existenţe sau două substanţe diferite; căci stă în natura substanţei ca fiecare din atributele sale să fie conceput prin el însuşi, pentru că toate atributele pe care le are au fost totdeauna deodată în ea şi nici unul n-a putut fi produs de către altul, ci fiecare exprimă realitatea sau existenţa substanţei. De aceea, nu este nicidecum absurd să se atribuie aceleiaşi substanţe mai multe atribute. Dimpotrivă, nimic nu este în natură mai limpede decât că fiecare lucru trebuie să fie conceput sub un anumit atribut şi, cu cât

Universitatea Spiru Haret

un lucru este mai real sau mai existent, cu atât are mai multe atribute. Şi, întrucât fiecare atribut exprimă necesitatea sau eternitatea şi totodată infinitatea, rezultă că nimic nu este mai limpede decât că trebuie să definim, cu necesitate, existența absolut infinită (cum am arătat în def. VI) ca existență constituită dintr-o infinitate de atribute, fiecare exprimând o anumită esență eternă şi infinită. Dacă însă cineva ar întreba prin ce semn am putea recunoaşte diversitatea substanțelor, să citească propozițiile care urmează şi care arată că în natură nu există decât o singură substanță şi că ea este absolut infinită, aşa încât acest semn s-ar căuta în zadar.

PROPOZIȚIA XI

Dumnezeu sau substanța alcătuită din atributele infinite, fiecare exprimând o esență infinită şi eternă, există cu necesitate.

Demonstrație: Dacă tăgăduieşti aceasta, gândeşte, dacă se poate, că Dumnezeu nu există. Aşadar (după ax. VII), esența lui nu include existența. Dar aceasta (prop. VII) este absurd. Deci Dumnezeu există cu necesitate. C.e.d.d.

Altă demonstrație: Pentru orice lucru trebuie să se arate atât cauza sau rațiunea, în virtutea căreia există, cât şi cea în virtutea căreia nu există. Bunăoară, dacă există triunghiul, trebuie să se arate rațiunea sau cauza pentru care există; dacă însă el nu există, trebuie să se arate rațiunea sau cauza care îl împiedică să existe sau care îi exclude existența. Iar această rațiune sau cauză trebuie să fie cuprinsă în natura lucrului sau să fie în afara lui. Bunăoară, însăşi natura cercului arată de ce nu există un cerc pătrat: căci aceasta include o contradicție. De ce, dimpotrivă, există o substanță, aceasta rezultă din chiar natura ei, care include tocmai existența (vezi prop. VII). Însă rațiunea pentru care există sau nu există cercul sau triunghiul nu rezultă din natura lor, ci din ordinea naturii universului material; căci dintr-însa trebuie să rezulte sau că triunghiul există în prezent cu necesitate, sau că este imposibil să existe acum. Iar acestea sunt evidente prin ele însele. De aici rezultă că un lucru există cu necesitate dacă nu există nici o rațiune sau cauză care să-l împiedice de a exista. Dacă deci nu poate fi nici o rațiune sau cauză care să împiedice ca Dumnezeu să existe sau care să-i excludă existența, se va conchide cu toată siguranța că el există cu necesitate. Iar dacă o atare rațiune sau cauză ar exista, ar trebui să se găsească sau în însăşi natura lui Dumnezeu sau în afara lui, adică într-o altă substanță de o altă natură. Căci, dacă ar fi de aceeaşi natură, prin chiar aceasta s-ar admite că Dumnezeu există. Dar o substanță care ar fi de o altă natură nu ar putea să aibă nimic comun

Universitatea Spiru Haret

cu Dumnezeu (după prop. II) şi deci nu ar putea nici să-i producă, nici să-i suprime existenţa. Întrucât deci raţiunea sau cauza care ar suprima existenţa divină nu poate fi în afara naturii divine, trebuie cu necesitate, dacă vrem ca ea să existe, să fie în însăşi natura ei, care de aceea ar include o contradicţie. Însă este absurd să se afirme aceasta despre fiinţa absolut infinită şi cea mai desăvârşită. Deci nu există nici în Dumnezeu, nici în afara lui vreo cauză sau raţiune care să-i suprime existenţa, aşa încât Dumnezeu există cu necesitate. C.e.d.d.

Altă demonstraţie: A nu fi în stare să existe este pentru un lucru o slăbiciune şi, dimpotrivă, a fi în stare să existe este o putere (cum se înţelege de la sine). Dacă deci nu există cu necesitate decât fiinţe finite, urmează că fiinţele finite sunt mai tari decât fiinţa absolut infinită – ceea ce evident este absurd (cum se înţelege de la sine); aşa încât, sau nu există nimic, sau există cu necesitate fiinţa absolut infinită. Însă noi existăm sau în noi, sau în altceva care există cu necesitate (vezi ax. I şi prop. VII). Deci fiinţa absolut infinită, adică (după def. VI) Dumnezeu, există cu necesitate. C.e.d.d.

Notă: În această ultimă demonstraţie, am voit să arăt *a posteriori*[7] existenţa lui Dumnezeu, pentru ca argumentarea să fie înţeleasă mai uşor, nu însă fiindcă, din acelaşi temei, existenţa lui Dumnezeu nu ar rezulta şi *a priori*. Căci, întrucât a fi în stare să existe este pentru un lucru o putere, rezultă că, cu cât natura unui lucru are mai multă realitate, cu atât el are în sine mai multă putere să existe; astfel fiinţa absolut infinită sau Dumnezeu are în sine, în mod absolut, puterea infinită de a exista, şi de aceea există în mod absolut.

Totuşi poate că mulţi nu vor putea să vadă cu uşurinţă evidenţa acestei argumentări, pentru că s-au deprins să nu ia în consideraţie decât lucruri care datorează existenţa lor cauzelor externe; iar dintre acestea, pe cele care se fac repede, adică pe cele care există cu uşurinţă, ei le văd de asemenea dispărând uşor; dimpotrivă, ei socot că sunt mai anevoie de făcut, adică nu tocmai uşor să existe, acele lucruri pe care le concep ca având mai multe însuşiri. Însă, ca să-i eliberez de aceste prejudecăţi, nu trebuie să arăt aici de ce este adevărat dictonul: „Ce se face repede piere repede" sau să arăt dacă, faţă de întreaga natură, toate sunt sau nu sunt deopotrivă de uşoare. Ajunge să notez că nu vorbesc aici despre lucruri ce se produc prin cauze externe, ci numai despre substanţe, care (după prop. VI) nu pot fi produse de nici o cauză externă.

[7] Adică de la efect la cauză, *a priori* însemnând de la cauză la efect. Kant a schimbat semnificaţia filosofică a acestor expresii.

Universitatea Spiru Haret

În adevăr, lucrurile care se nasc dintr-o cauză exterioară, fie că sunt alcătuite din multe sau din puține părți, îşi datoresc toată perfecția sau realitatea exclusiv puterii cauzei lor externe, aşa încât şi ființa lor se naşte exclusiv din perfecția cauzei externe, nu însă dintr-a lor. Dimpotrivă, toată perfecția substanței nu este datorită nici unei cauze externe; de aceea, însăşi existența ei trebuie să rezulte exclusiv din natura ei, care astfel nu este decât esența ei. Deci perfecția nu suprimă existența unui lucru, ci, dimpotrivă, o afirmă; imperfecția însă, dimpotrivă, o suprimă; aşa încât de existența nici unui lucru nu putem fi mai siguri decât de existența ființei absolut infinite sau perfecte, adică a lui Dumnezeu. Căci, întrucât esența lui exclude orice imperfecție şi include perfecția absolută, prin chiar aceasta înlătură orice motiv de îndoială cu privire la existența lui, şi dă cea mai mare siguranță într-însa, – cum cred că va apărea vădit pentru oricine va fi cât de cât atent.

PROPOZIȚIA XII

Nu poate fi conceput cu adevărat nici un atribut al substanței din care să rezulte că substanța s-ar putea diviza.

Demonstrație: De fapt, părțile în care substanța astfel concepută s-ar diviza îşi vor păstra sau nu-şi vor păstra natura de substanță. În primul caz (după prop. VIII) fiecare parte ar trebui să fie infinită şi (după prop. VI) să fie cauza sa, iar (după prop. V) să fie constituită dintr-un atribut diferit; în felul acesta, dintr-o singură substanță s-ar putea forma mai multe substanțe, ceea ce (după prop. VI) este absurd. Pe lângă acesta, părțile nu ar avea nimic comun cu întregul lor (după prop. II), iar întregul (după def. IV şi prop. X) ar putea şi să existe şi să fie conceput fără părțile sale – ceea ce nimeni nu s-ar putea îndoi că este absurd. În cazul al doilea, cu alte cuvinte, dacă se presupune că părțile nu-şi păstrează natura de substanță, atunci, dacă toată substanța ar fi divizată în părți egale, ea ar pierde natura sa de substanță şi ar înceta să mai existe – ceea ce (după prop. VII) este absurd.

PROPOZIȚIA XIII

Substanța absolut infinită este inepuizabilă.

Demonstrație: De fapt, dacă substanța ar fi divizibilă, părțile divizate sau şi-ar păstra natura de substanță absolut infinită, sau nu. În primul caz, am avea mai multe substanțe de aceeaşi natură – ceea ce (după prop. V) este absurd. În al doilea (cum am văzut mai sus) substanța absolut infinită ar putea să înceteze să mai existe – ceea ce (după prop. XI) este de asemenea absurd.

Universitatea Spiru Haret

Corolar: Din acestea rezultă că nici o substanţă şi deci nici o substanţă corporală, întrucât este substanţă, nu este divizibilă.

Notă: Că substanţa este indivizibilă, se înţelege şi mai uşor din aceea că natura substanţei nu poate să fie concepută decât ca infinită, şi că prin parte a substanţei nu se poate înţelege nimic altceva decât o substanţă finită, ceea ce (după prop. VIII) implică vădit o contradicţie.

PROPOZIŢIA XIV

În afară de Dumnezeu nu poate nici să existe, nici să fie concepută o altă substanţă.

Demonstraţie: Întrucât Dumnezeu este fiinţa absolut infinită, din ale cărei atribute care exprimă esenţa substanţei nu poate fi negat nici unul (după def. VI), ci există în mod necesar (după prop. XI), dacă ar exista vreo substanţă în afară de Dumnezeu ea ar trebui să fie explicată prin vreun atribut al lui Dumnezeu; astfel ar exista două substanţe cu acelaşi atribut – ceea ce (după prop. V) este absurd; prin urmare nu poate să existe nici o substanţă în afara lui Dumnezeu şi deci, de asemenea, nici nu poate să fie concepută. Căci, dacă ea ar putea să fie concepută, ar trebui cu necesitate să fie concepută ca existentă; dar aceasta (după prima parte a acestei dem.) este absurd. Deci, în afara lui Dumnezeu nu poate nici să existe, nici să fie concepută vreo substanţă. C.e.d.d.

Corolarul I: De aici rezultă foarte clar: I) că Dumnezeu este unic, adică (după def. VI) în natură nu există decât o singură substanţă, iar aceasta este absolut infinită, cum am arătat în nota la prop. X.

Corolarul II: Mai rezultă II) că întindere şi cugetare[8] sunt sau atribute ale lui Dumnezeu, sau (după ax. I) modificări ale atributelor lui.

PROPOZIŢIA XV

Tot ce există se găseşte în Dumnezeu şi nimic nu poate nici să existe, nici să fie conceput fără Dumnezeu.

Demonstraţie: (După prop. XIV) în afară de Dumnezeu nu există şi nici nu poate fi concepută vreo substanţă, adică (după def. III) nici un lucru care să existe în sine şi să fie conceput prin sine. Deci modurile, care (după def. V) nu pot nici să existe, nici să fie concepute fără substanţă, nu pot exista decât în natura divină şi nu pot să fie concepute decât prin însăşi aceasta. Dar în afară de substanţe şi de moduri nu mai există nimic (după ax. I). Deci nimic nu poate să existe, nici să fie conceput fără Dumnezeu. C.e.d.d.

[8] Adică materie şi suflet, după terminologia cartesiană: *res extensa* şi *res cogitans*.

Universitatea Spiru Haret

Notă[9]: Sunt unii care îşi închipuie că Dumnezeu, ca şi omul, este alcătuit din corp şi suflet, şi că este supus pasiunilor. Cât de departe sunt însă aceştia de cunoaşterea adevărată a lui Dumnezeu rezultă cu prisosinţă din ceea ce s-a demonstrat până aici. Dar îi las la o parte pe aceştia; căci toţi acei care au gândit, cât de cât, asupra naturii divine tăgăduiesc că Dumnezeu este corporal. Aceasta ei o dovedesc foarte bine prin faptul că noi înţelegem prin corp orice cantitate care are lungime, lăţime şi adâncime, mărginită de o anumită figură; şi ar fi cea mai mare absurditate să se atribuie aceste însuşiri lui Dumnezeu, care este o fiinţă absolut infinită. Totuşi ei arată limpede, încercând totodată să dovedească aceasta prin alte argumente, că însăşi substanţa corporală sau întinsă ar fi cu totul separată faţă de natura divină şi că ar fi fost creată de Dumnezeu. Dar, prin ce putere dumnezeiască ar fi putut să fie creată, aceasta ei n-o ştiu nicidecum; ceea ce arată limpede că ei nu ştiu ceea ce ei înşişi spun. După părerea mea, eu cel puţin am demonstrat destul de clar (vezi cor. prop. VI şi nota II a prop. VIII) că nici o substanţă nu poate fi produsă sau creată de altceva. Am arătat apoi, în prop. XIV, că în afară de Dumnezeu nu poate nici să existe, nici să fie concepută o altă substanţă; de aici am conchis că însăşi substanţa întinsă este unul din infinitele atribute ale lui Dumnezeu.

Totuşi, pentru o lămurire mai deplină, voi respinge argumentele adversarilor, care toate se reduc la următoarele raţionamente: *Mai întâi*, ei[10] spun că substanţa corporală, întrucât este substanţă, este alcătuită din părţi; şi de aceea ei neagă că ea ar putea fi infinită, şi deci că ar putea să-i aparţină lui Dumnezeu. Iar aceasta ei o lămuresc prin numeroase exemple, dintre care redăm câteva. Dacă, spun ei, substanţa corporală este infinită, să gândim că ar fi împărţită în două părţi: fiecare parte ar fi sau finită, sau infinită. În primul caz, infinitul se alcătuieşte din două părţi finite – ceea ce este absurd. *În al doilea*, există un infinit de două ori mai mare decât alt infinit – ceea ce este de asemenea absurd. Apoi, dacă o cantitate infinită s-ar măsura cu ajutorul unor părţi egale cu un picior, ea ar trebui să fie alcătuită dintr-o infinitate de atare părţi; de asemenea, dacă ea ar fi măsurată cu ajutorul unor părţi egale cu lungimea unui deget; şi de aceea un număr infinit ar putea fi de douăsprezece ori mai mare decât un alt număr infinit. În fine, dacă dintr-un punct oarecare al unei cantităţi infinite concepem că două linii: AB şi AC, la început aflate la o distanţă determinată, sunt prelungite la infinit, este sigur că distanţa dintre B şi C

[9] Nota aceasta se referă la prop. precedentă – a XIV-a.
[10] Referire la cartesieni.

Universitatea Spiru Haret

va creşte continuu şi că în cele din urmă, din determinată, va deveni indeterminabilă. Întrucât deci aceste absurdităţi rezultă, cum cred ei, din aceea că se presupune că există o cantitate infinită, ei conchid de aici că substanţa corporală trebuie să fie finită; şi deci că ea nu aparţine esenţei lui Dumnezeu. Un al doilea argument este scos de asemenea din suprema perfecţie a lui Dumnezeu. Căci, spun ei, întrucât Dumnezeu este o fiinţă perfectă în cel mai înalt grad, nu poate fi pasiv; însă substanţa corporală, întrucât este divizibilă, poate fi pasivă; rezultă deci că ea nu aparţine esenţei lui Dumnezeu.

Acestea sunt argumentele găsite la autori, prin care ei se ostenesc să arate că substanţa corporală nu ar fi vrednică de natura divină şi că deci nu-i poate aparţine. Dar, la drept vorbind, dacă privim lucrurile cu luare-aminte, se va vedea că am şi răspuns la aceste argumente, întrucât ele se întemeiază pe aceea că se presupune că substanţa corporală este alcătuită din părţi – ceea ce (în prop. XII şi în cor. prop. XIII) am arătat că este absurd. Apoi, cine vrea să examineze corect chestiunea va vedea că toate aceste absurdităţi (dacă sunt toate absurde nu discut acum) din care ei vor să conchidă că substanţa întinsă este finită, rezultă mai puţin din aceea că se presupune că această cantitate infinită este măsurabilă şi că ar fi alcătuită din părţi finite; iată de ce ei nu pot conchide nimic altceva din absurdităţile care rezultă de aici decât că o cantitate infinită nu este măsurabilă şi că ea nu poate fi alcătuită din părţi finite. Iar aceasta este tocmai ceea ce am demonstrat mai sus (prop. XII şi urm.).

De aceea, săgeata pe care ei o ţintesc spre noi cade de fapt peste ei înşişi. Dacă deci din aceste absurdităţi ei ţin totuşi să conchidă că substanţa întinsă trebuie să fie finită, zău că ei nu fac nimic altceva decât face acela care, închipuindu-şi un cerc care ar avea proprietăţile pătratului, ar conchide că cercul nu are un centru de la care toate dreptele duse la periferie sunt egale. Căci substanţa corporală, care nu poate fi concepută decât infinită, unică şi indivizibilă (vezi prop. VIII; V şi XII), ca să poată conchide că ea este finită, ei o concep ca alcătuită din părţi finite, multiplă şi divizibilă. Tot aşa şi alţii, după ce îşi închipuie că linia este alcătuită din puncte, ştiu să născocească sumedenie de argumente prin care arată că linia nu poate fi divizată la infinit. Şi într-adevăr, nu este mai puţin absurd să presupui că substanţa corporală este alcătuită din corpuri sau din părţi decât să presupui că corpul este format din suprafeţe, suprafeţele din linii, în fine liniile din puncte. Iar aceasta trebuie s-o recunoască toţi care ştiu că gândirea clară nu greşeşte, şi în primul rând acei care tăgăduiesc că ar exista vidul. Căci, dacă substanţa corporală ar putea fi astfel

Universitatea Spiru Haret

divizată încât părţile ei să fie realmente distincte, de ce atunci una din părţi nu ar putea fi nimicită, celelalte rămânând legate între ele ca mai înainte? De ce trebuie ca toate să se îmbine între ele în aşa fel încât să nu existe vid? Desigur, lucrurile care sunt realmente distincte unele de altele pot să existe unul fără altul şi fiecare să rămână în starea sa. Întrucât însă vidul nu există în natură (am arătat-o în altă parte)[11], ci toate părţile trebuie să fie aşa fel legate încât să nu existe vid, rezultă din chiar aceasta că ele nu pot fi realmente deosebite, cu alte cuvinte că substanţa corporală, întrucât este substanţă, nu poate fi divizată.

Dacă totuşi ni se pune întrebarea de ce suntem înclinaţi de la natură ca să divizăm cantitatea, voi răspunde că noi concepem cantitatea în două chipuri, anume: abstract, adică superficial, aşa cum ne-o imaginăm, sau ca substanţă – ceea ce se face numai de către intelect. Dacă deci luăm în considerare cantitatea, aşa cum este în imaginaţia noastră, ceea ce şi facem adesea cu uşurinţă, vom găsi-o finită, divizibilă şi alcătuită din părţi; dacă, dimpotrivă, o luăm în considerare aşa cum este în intelect şi o concepem ca substanţă, ceea ce este foarte anevoios, atunci, cum am dovedit de ajuns, vom găsi-o infinită, unică şi indivizibilă. Aceasta va fi destul de vădit tuturor acelora care vor şti să facă deosebire între imaginaţie şi intelect: îndeosebi dacă se bagă de seamă de asemenea că materia este aceeaşi pretutindeni şi că nu există într-însa părţi distincte decât în măsura în care concepem materia ca fiind afectată de modificări diferite; de unde rezultă că părţile ei se deosebesc numai modal[12], nu însă în realitate. Aşa bunăoară apa, întrucât este apă, noi concepem că este divizibilă şi că i se separă părţile unele de altele, dar nu întrucât este substanţă corporală; căci ca atare ea nu poate fi nici separată, nici divizată. De asemenea apa, întrucât este apă, se naşte şi se distruge; însă, întrucât este substanţă, ea nici nu se naşte, nici nu se distruge.

Iar prin aceasta socot că am răspuns şi la al doilea argument, pentru că el se întemeiază de asemenea pe aceea că materia, întrucât este substanţă, este divizibilă şi este alcătuită din părţi. Şi chiar dacă ar exista un alt argument, nu văd de ce materia ar fi nevrednică de natura divină, deoarece (după prop. XIV) nu poate să existe nici o substanţă în afara lui Dumnezeu, faţă de care ea (materia) să fie pasivă. Toate, spun, sunt în Dumnezeu şi toate câte se produc sunt produse numai prin legile infinitei naturi a lui Dumnezeu şi rezultă din necesitatea esenţei sale (cum voi arăta în curând); de aceea, nu se poate spune pe

[11] În *Principiile filosofiei lui Descartes*, II, prop. III.
[12] Adică numai întrucât sunt moduri ale substanţei.

Universitatea Spiru Haret

nici un temei că Dumnezeu suferă acțiunea altcuiva sau că substanța întinsă ar fi nevrednică de natura divină, chiar dacă am presupune-o divizibilă, cu condiția să admitem că este eternă şi infinită. Însă, deocamdată, destul despre aceasta.

PROPOZIȚIA XVI

Din necesitatea naturii divine trebuie să rezulte o infinitate de lucruri dintr-o infinitate de moduri (adică tot ce poate concepe un intelect infinit).

Demonstrație: Propoziția aceasta trebuie să fie evidentă pentru oricine dacă observă numai atât: că din definiția dată unui lucru oarecare intelectul conchide mai multe proprietăți care realmente rezultă cu necesitate dintr-însa (adică din însăşi esența lucrului), şi cu atât mai multe, cu cât definiția exprimă mai multă realitate a lucrului definit, adică cu cât esența lucrului definit cuprinde mai multă realitate. Întrucât însă natura divină are în chip absolut o infinitate de atribute (după def. VI), dintre care fiecare exprimă o esență infinită în genul ei, trebuie să rezulte din necesitatea sa infinite lucruri într-o infinitate de moduri (adică tot ce un intelect infinit poate concepe). C.e.d.d.

Corolarul I: De aici rezultă: I) că Dumnezeu este cauza producătoare a tuturor lucrurilor pe care le poate concepe un intelect infinit.

Corolarul II: De aici mai rezultă: II) că Dumnezeu este cauză prin sine, nu prin întâmplare.

Corolarul III: În sfârşit, mai rezultă: III) că Dumnezeu este absolut cauză primă.

PROPOZIȚIA XVII

Dumnezeu lucrează numai după legile naturii sale şi neconstrâns de nimeni.

Demonstrație: Din nimic altceva decât din necesitatea naturii lui Dumnezeu sau (ceea ce este acelaşi lucru) numai din legile naturii sale rezultă o absolută infinitate de lucruri, cum am arătat în prop. XVI; în prop. XV am dovedit că nimic nici nu există, nici nu poate fi conceput fără Dumnezeu, ci toate există în Dumnezeu; deci nimic nu poate să existe în afara lui de care să fie determinat sau constrâns să acționeze, şi astfel Dumnezeu lucrează numai după legile naturii sale şi neconstrâns de nimeni. C.e.d.d.

Corolarul I: De aici rezultă: I) că nu există nici o cauză, în afară de perfecția naturii sale, care din exterior sau din interior să-l împingă pe Dumnezeu să acționeze.

Corolarul II: Mai rezultă: II) că numai Dumnezeu este cauză liberă. Căci numai Dumnezeu există numai prin necesitatea naturii

Universitatea Spiru Haret

sale (după prop. XI şi cor. I al prop. XIV) şi lucrează numai din necesitatea naturii sale (după prop. prec.). Deci (după def. VII) numai el este cauză liberă. C.e.d.d.

Notă: Unii cred că Dumnezeu este cauză liberă, pentru că el poate, socot ei, să facă aşa fel ca lucrurile care am spus că rezultă din natura sa, lucrurile care stau în puterea sa, să nu se producă sau să nu fie produse de către el. Însă aceasta este ca şi cum ei ar spune că Dumnezeu poate să facă aşa fel ca din natura triunghiului să nu rezulte că cele trei unghiuri ale sale sunt egale cu două unghiuri drepte; sau ca dintr-o cauză dată să nu urmeze un efect – ceea ce este absurd. Voi arăta însă numaidecât şi fără ajutorul propoziţiei acesteia că nici intelectul, nici voinţa nu aparţin naturii lui Dumnezeu[13].

Ştiu bine că sunt mulţi care socot că pot dovedi că naturii divine îi aparţine cel mai înalt intelect şi o voinţă liberă; căci ei spun că nu cunosc nici un lucru mai desăvârşit, pe care să-l poată atribui lui Dumnezeu, decât ceea ce constituie în noi cea mai mare desăvârşire. Apoi, deşi ei concep pe Dumnezeu ca fiind în act supremul intelect, totuşi ei nu cred că el poate face să existe toate acele lucruri pe care le cunoaşte în act, căci ei socot că în chipul acesta se distruge puterea lui Dumnezeu. Dacă, spun ei, Dumnezeu le-ar fi creat pe toate câte există în intelectul său, atunci el n-ar fi putut crea nimic în plus, ceea ce ei cred că nu se împacă cu atotputernicia lui Dumnezeu; astfel ei au preferat să admită un Dumnezeu nepăsător la toate şi care nu creează nimic altceva decât ceea ce el a hotărât să creeze printr-o anumită voinţă absolută.

Dar eu cred că am arătat îndeajuns de limpede (vezi prop. XVI) că din puterea supremă a lui Dumnezeu sau din natura sa infinită au decurs sau decurg în chip necesar, totdeauna cu aceeaşi necesitate, infinite lucruri dintr-o infinitate de moduri, în acelaşi chip în care din natura triunghiului rezultă din veşnicie şi pentru veşnicie că cele trei unghiuri ale sale sunt egale cu două unghiuri drepte. Iată de ce atotputernicia lui Dumnezeu a existat în act din veşnicie şi va rămâne în veşnicie în aceeaşi actualitate. Iar în chipul acesta atotputernicia lui Dumnezeu este, cel puţin după părerea mea, statornicită cu mult mai desăvârşit.

Mai mult, adversarii mei par (dacă îmi este îngăduit să vorbesc deschis) că tăgăduiesc atotputernicia lui Dumnezeu. Căci ei sunt constrânşi să spună că Dumnezeu gândeşte o infinitate de lucruri

[13] În înţelesul că pentru Dumnezeu a concepe şi a produce ceva ar fi unul şi acelaşi lucru.

Universitatea Spiru Haret

creabile, pe care însă nu le-ar putea crea niciodată. Pentru că astfel, după ei, dacă el le-ar crea pe toate câte le gândeşte, el şi-ar epuiza atotputernicia şi s-ar face pe sine nedesăvârşit. Pentru ca deci să stabilească perfecţia lui Dumnezeu, ei sunt siliţi să admită în acelaşi timp că el nu le poate face pe toate câte sunt în puterea sa; iar eu nu văd ceva care să se împace mai puţin cu atotputernicia lui Dumnezeu sau ceva mai absurd care să poată fi născocit.

Apoi, ca să spun ceva şi despre intelectul şi despre voinţa pe care le atribuim în mod obişnuit lui Dumnezeu, dacă anume intelectul şi voinţa ţin de esenţa eternă a lui Dumnezeu, atunci trebuie înţeles desigur prin fiecare din aceste atribute altceva decât înţeleg oamenii în mod obişnuit. Căci intelectul şi voinţa care ar constitui esenţa lui Dumnezeu ar trebui să difere cu totul de intelectul şi de voinţa noastră, şi în afară de nume să aibă comun între ele tot atât cât au comun între ei Câinele, constelaţia de pe cer, şi câinele, animalul care latră. Ceea ce voi dovedi în felul următor. Dacă natura divină are intelect, el nu va putea fi, ca intelectul nostru, posterior prin natură (cum vor cei mai mulţi) sau simultan cu lucrurile pe care le cunoaşte, întrucât Dumnezeu este anterior tuturor lucrurilor fiind cauza care le produce (după cor. I al prop. XVI); ci, dimpotrivă, adevărul şi esenţa formală[14] a lucrului este de aceea aşa, pentru că ele aşa există obiectiv[15] în intelectul lui Dumnezeu. De aceea intelectul lui Dumnezeu, întrucât este conceput ca esenţă a lui Dumnezeu, este realmente cauza lucrurilor, atât în ce priveşte esenţa, cât şi în ce priveşte existenţa; ceea ce pare că au înţeles acei care au afirmat că intelectul, voinţa şi puterea lui Dumnezeu sunt unul şi acelaşi lucru.

Întrucât deci intelectul lui Dumnezeu este cauza unică a lucrurilor, adică (cum am arătat) atât a esenţei cât şi a existenţei lor, el trebuie cu necesitate să se deosebească de ele atât sub raportul esenţei, cât şi sub cel al existenţei. Căci efectul diferă de cauza sa tocmai prin aceea că atârnă de cauza sa. Bunăoară un om este cauza existenţei, nu însă a esenţei altui om; căci esenţa aceasta este un adevăr veşnic; şi, prin urmare, ei pot sub raportul esenţei să se acorde pe deplin, însă sub raportul existenţei trebuie să se deosebească; şi de aceea, dacă existenţa unuia va pieri, nu va pieri deopotrivă şi a celuilalt; dacă însă esenţa unuia s-ar putea distruge şi falsifica, se va distruge şi esenţa celuilalt. Din care motiv, un lucru care este cauza atât a esenţei, cât şi a existenţei unui anumit efect, trebuie să se deosebească de acest efect

[14] Adică reală – în sens aristotelic.
[15] Adică reprezentate ca obiecte.

Universitatea Spiru Haret

atât în ce priveşte esenţa, cât şi în ce priveşte existenţa. Însă intelectul lui Dumnezeu este cauză atât a esenţei, cât şi a existenţei intelectului nostru; deci intelectul lui Dumnezeu, într-atât cât îl concepem ca alcătuind esenţa divină, se deosebeşte de intelectul nostru atât sub raportul esenţei, cât şi sub cel al existenţei, şi nu poate să se potrivească cu intelectul nostru în nici o privinţă în afară de nume – cum spuneam.

În ce priveşte voinţa, argumentarea se face în acelaşi chip – cum poate vedea oricine cu uşurinţă.

PROPOZIŢIA XVIII

Dumnezeu este cauza imanentă şi nu transcendentă a tuturor lucrurilor.

Demonstraţie: Tot ce există se găseşte în Dumnezeu şi trebuie să fie conceput prin Dumnezeu (după prop. XV) şi astfel (după cor. I al prop. XVI) Dumnezeu este cauza lucrurilor care există într-însul – ceea ce este primul punct. Apoi, în afara lui Dumnezeu nu poate să existe nici o substanţă (după prop. XIV), adică (după def. III) nici un lucru care să existe în sine în afara lui Dumnezeu – ceea ce era cel de-al doilea punct. Dumnezeu este deci cauza imanentă, nu transcendentă, a tuturor lucrurilor. C.e.d.d.

PROPOZIŢIA XIX

Dumnezeu sau toate atributele lui Dumnezeu sunt eterne.

Demonstraţie: În adevăr, Dumnezeu (după def. VI) este o substanţă care (după prop. XI) există cu necesitate, adică existenţa ţine de natura sa (după prop. VII) sau (ceea ce este acelaşi lucru) din definiţia lui rezultă că el există şi de aceea este etern (după def. VIII). Deci prin atributele lui Dumnezeu trebuie să înţelegem ceea ce (după def. IV) exprimă esenţa substanţei divine, adică ceea ce aparţine substanţei: acelaşi lucru, zic, trebuie să-l cuprindă în ele şi atributele. Dar naturii substanţei (cum am demonstrat mai înainte în prop. VII) îi aparţine eternitatea; prin urmare, fiecare dintre atribute trebuie să cuprindă eternitatea, şi de aceea toate sunt eterne. C.e.d.d.

Notă: Această propoziţie mai rezultă foarte clar din chipul în care (în prop. XI) am dovedit existenţa lui Dumnezeu; eu spun că din această demonstraţie rezultă că existenţa lui Dumnezeu, ca şi esenţa lui, este un adevăr etern. Adaug că (în prop. XIX a *Principiilor* lui Descartes) am mai demonstrat şi în alt chip eternitatea lui Dumnezeu, nefiind nevoie să mai repet aici demonstraţia.

Universitatea Spiru Haret

PROPOZIȚIA XX

Existența şi esența lui Dumnezeu sunt unul şi acelaşi lucru.

Demonstrație: Dumnezeu (după prop. prec.) este etern şi toate atributele sale sunt eterne, adică (după def. VIII) fiecare din atributele sale exprimă existența. Deci aceleaşi atribute ale lui Dumnezeu, care (după def. IV) exprimă esența veşnică a lui Dumnezeu, exprimă în acelaşi timp şi veşnica lui existență; adică tocmai aceea ce constituie esența lui Dumnezeu şi constituie în acelaşi timp şi existența lui; aşa încât existența şi esența lui sunt unul şi acelaşi lucru. C.e.d.d.

Corolarul I: De aici rezultă: I) că existența lui Dumnezeu, ca şi esența lui, este un adevăr veşnic.

Corolarul II: Mai rezultă: II) că Dumnezeu sau toate atributele lui sunt neschimbătoare. Căci, dacă s-ar schimba sub raportul existenței, ar trebui de asemenea (după prop. prec.) să se schimbe şi sub acela al esenței, adică (cum se înțelege de la sine) din adevărate să devină false – ceea ce este absurd.

PROPOZIȚIA XXI

Toate câte rezultă din natura absolută a vreunui atribut al lui Dumnezeu trebuie să fie şi infinite şi să existe întotdeauna, adică ele sunt şi eterne şi infinite prin acelaşi atribut.

Demonstrație: Concepeți, dacă puteți (în cazul că negați această propoziție) că într-un atribut al lui Dumnezeu, din natura absolută a acestui atribut rezultă ceva finit şi care are o existență sau o durată determinată, bunăoară, ideea de Dumnezeu în gândire. Gândirea, fiindcă se presupune că este un atribut al lui Dumnezeu, este cu necesitate (după prop. XI) infinită, prin natura ei. Dar, pe de altă parte, fiindcă ea are ideea de Dumnezeu, se presupune că este finită. Dar (după def. II) nu se poate concepe că este finită, dacă nu-i mărginită chiar de gândirea însăşi – în măsura în care aceasta constituie ideea de Dumnezeu – din pricină că în cazul nostru este presupusă finită. Ea va fi deci mărginită de gândire în măsura în care aceasta nu constituie ideea de Dumnezeu, care totuşi (după prop. XI) trebuie să existe cu necesitate. Există deci o gândire care nu constituie ideea de Dumnezeu, şi de aceea din natura ei, întrucât este gândire absolută, n-ar rezulta cu necesitate ideea de Dumnezeu. (Căci noi concepem că ea constituie şi nu constituie ideea de Dumnezeu): Ceea ce este împotriva presupunerii. Iată de ce, dacă ideea de Dumnezeu în gândirea sau ceva (nu interesează exemplul, deoarece demonstrația este universală) rezultă, într-un atribut al lui Dumnezeu, din necesitatea naturii

Universitatea Spiru Haret

absolute a acestui atribut, atunci acea idee sau acel ceva trebuie să fie cu necesitate infinit. Acesta era primul punct.

Apoi, ceea ce rezultă astfel din necesitatea naturii unui atribut nu poate să aibă o durată determinată. Căci, dacă negați aceasta, să presupunem că un lucru care rezultă din necesitatea naturii unui atribut există în vreun atribut al lui Dumnezeu, bunăoară ideea de Dumnezeu în gândire, şi să presupunem că ea n-a existat, sau că nu va trebui să existe cândva. Cum însă se presupune că gândirea este un atribut al lui Dumnezeu, ea trebuie deci să existe cu necesitate şi să fie neschimbătoare (după prop. XI şi cor. II al prop. XX). De aceea, dincolo de limitele duratei ideii de Dumnezeu (care se presupune că nu a existat sau că nu va trebui să existe cândva), gândirea va trebui să existe fără ideea de Dumnezeu. Însă aceasta este împotriva presupunerii; pentru că se presupune că gândirea fiind dată, ideea de Dumnezeu rezultă cu necesitate din ea. Deci ideea de Dumnezeu în gândire sau orice altceva care rezultă cu necesitate din natura absolută a vreunui atribut al lui Dumnezeu nu poate să aibă o durată determinată, ci este eternă datorită aceluiaşi atribut. Ceea ce era cel de-al doilea punct.

Să se observe că acelaşi lucru trebuie susținut despre orice rezultă cu necesitate într-un atribut oarecare al lui Dumnezeu din natura absolută a acestui atribut.

PROPOZIȚIA XXII

Tot ce rezultă dintr-un atribut oarecare al lui Dumnezeu, întrucât este afectat de o modificare care, datorită acestui atribut, există cu necesitate şi este infinită, trebuie de asemenea să existe cu necesitate şi să fie infinit.

Demonstrație: Demonstrarea acestei propoziții se face în acelaşi chip ca şi demonstrarea celei precedente.

PROPOZIȚIA XXIII

Orice mod care există cu necesitate şi este infinit a trebuit să rezulte cu necesitate sau din natura absolută a vreunui atribut al lui Dumnezeu, sau dintr-un atribut oarecare afectat de o modificare care există cu necesitate şi este infinită.

Demonstrație: Într-adevăr, un mod există în altceva, prin care trebuie să fie conceput (după def. V), adică (după prop. XV) nu există decât în Dumnezeu şi nu poate fi conceput decât prin Dumnezeu. Dacă deci se concepe un mod care există în chip necesar şi este infinit, amândouă aceste caractere vor trebui în chip necesar să fie conchise sau percepute prin vreun atribut al lui Dumnezeu, întrucât acest atribut

Universitatea Spiru Haret

este conceput ca exprimând infinitatea şi necesitatea existenţei, sau (ceea ce, după def. VIII, este acelaşi lucru) eternitatea, adică (după def. VI şi prop. XIX) întrucât acest atribut este socotit absolut. Deci un mod care există în chip necesar şi este infinit a trebuit să rezulte din natura absolută a unui atribut oarecare al lui Dumnezeu; iar aceasta, sau nemijlocit (despre aceasta vezi în prop. XXI), sau prin mijlocirea vreunei modificări care rezultă din natura lui absolută, adică (după prop. prec.) care există în chip necesar şi este infinită. C.e.d.d.

PROPOZIŢIA XXIV

Esenţa lucrurilor produse de Dumnezeu nu include existenţa.

Demonstraţie: Aceasta rezultă din def. I. Căci orice lucru a cărui natură (considerată anume în sine) include existenţa este cauza sa şi există exclusiv din necesitatea naturii sale.

Corolar: De aici rezultă că Dumnezeu nu este numai cauza pentru care lucrurile încep să existe, ci şi pentru care ele persistă în existenţa lor;[16] sau (ca să ne folosim de un termen scolastic) Dumnezeu este *causa essendi* a lucrurilor. Căci, fie că lucrurile există, fie că ele nu există, ori de câte ori luăm în considerare esenţa lor, noi găsim că ea nu include nici existenţa, nici durata; şi astfel esenţa lor nu poate fi cauza nici a existenţei, nici a duratei lor; ci poate fi numai Dumnezeu, căci numai naturii sale îi aparţine existenţa (după cor. I al prop. XIV).

PROPOZIŢIA XXV

Dumnezeu nu este numai cauza producătoare a existenţei lucrurilor, ci şi a esenţei lor.

Demonstraţie: Dacă tăgăduieşti, atunci Dumnezeu nu este cauza esenţei lucrurilor; şi astfel (după axioma IV) esenţa lucrurilor poate fi concepută fără Dumnezeu: ceea ce (după prop. XV) este absurd. Deci Dumnezeu este cauza şi a esenţei lucrurilor. C.e.d.d.

Notă: Această propoziţie rezultă mai limpede din prop. XVI. Căci din aceasta reiese că, dată fiind natura lui Dumnezeu, trebuie cu necesitate să se conchidă atât esenţa, cât şi existenţa lucrurilor; şi, mai scurt, în înţelesul în care Dumnezeu este numit cauza sa, trebuie să se spună că el este de asemenea cauza tuturor lucrurilor – ceea ce va fi stabilit mai limpede în corolarul următor.

Corolar: Lucrurile particulare nu sunt decât modificări sau moduri ale atributelor lui Dumnezeu prin care atributele lui Dumnezeu

[16] La Descartes ideea aceasta luase forma concepţiei despre creaţia continuă a lucrurilor de către Dumnezeu.

Universitatea Spiru Haret

sunt exprimate într-un chip anumit şi determinat. Aceasta se dovedeşte clar prin prop. XV şi prin def. V.

PROPOZIȚIA XXVI

Un lucru care este determinat să facă ceva a fost determinat în chip necesar de Dumnezeu; iar lucrul care nu este determinat de Dumnezeu nu se poate determina de la sine la acțiune.

Demonstrație: Acel ceva prin care se spune că lucrurile sunt determinate să producă ceva este în chip necesar ceva pozitiv (cum se înțelege de la sine); aşa încât Dumnezeu este, prin necesitatea naturii sale, cauza producătoare atât a esenței, cât şi a existenței lui (după prop. XXV şi XVI); ceea ce era primul punct. Din care rezultă de asemenea foarte clar ceea ce cuprinde a doua parte a propoziției. Căci, dacă un lucru, care nu este determinat de către Dumnezeu, s-ar putea determina pe el însuşi, prima parte a acestei propoziții ar fi falsă – ceea ce este absurd, cum am arătat.

PROPOZIȚIA XXVII

Un lucru care este determinat de Dumnezeu să facă ceva nu se poate face pe sine nedeterminat.

Demonstrație: Această propoziție rezultă din axioma III.

PROPOZIȚIA XXVIII

Orice lucru particular sau orice lucru care este finit şi are o existență determinată nu poate nici să existe, nici să fie determinat să facă ceva, dacă nu este determinat să existe şi să facă ceva de către o altă cauză, care de asemenea este finită şi are o esență determinată; la rândul ei, această cauză nu poate nici să existe, nici să fie determinată să facă ceva decât dacă este determinată să existe şi să facă ceva de către o alta, care de asemenea este finită şi are o existență determinată, şi tot aşa la infinit.

Demonstrație: Tot ce este determinat să existe şi să acționeze este determinat astfel de către Dumnezeu (după prop. XXVI şi cor. prop. XXIV). Însă ceea ce este finit şi are o existență determinată n-a putut să fie produs de către natura absolută a vreunui atribut al lui Dumnezeu: căci orice rezultă din natura absolută a vreunui atribut al lui Dumnezeu este infinit şi veşnic (după prop. XXI): Lucrul acesta a trebuit deci să rezulte din Dumnezeu sau din vreunul din atributele sale, întrucât este considerat ca afectat de un mod; căci, în afară de substanță şi moduri, nu există nimic (după ax. I şi def. III şi V); iar modurile (după cor. prop. XXV) nu sunt decât modificările atributelor lui Dumnezeu. Dar lucrul acesta n-a putut să rezulte din Dumnezeu

Universitatea Spiru Haret

sau dintr-un atribut al lui, întrucât el este afectat de o modificare care este eternă şi infinită (după prop. XXII). Aşadar, el a trebuit să rezulte din Dumnezeu sau să fie determinat să existe şi să lucreze de către Dumnezeu sau de către un atribut al lui, întrucât el este afectat de o modificare care este finită şi care are o existenţă determinată. Ceea ce era primul punct.

Apoi, această cauză la rândul ei sau acest mod (pe acelaşi temei pe care am dovedit prima parte a aceleiaşi propoziţii) a trebuit de asemenea să fie determinată de către o alta, care este de asemenea finită şi are existenţă determinată, şi la rându-i aceasta din urmă (pe acelaşi temei) de către alta, şi astfel mereu (pe acelaşi temei) la infinit. C.e.d.d.

Notă: Deoarece unele lucruri au trebuit să fie produse nemijlocit de către Dumnezeu, anume acele care rezultă în chip necesar din natura lui absolută, pe când acelea care nu pot nici să existe, nici să fie concepute fără Dumnezeu trebuie să rezulte dintr-însul prin mijlocirea celor dintâi; de aici rezultă: I) că Dumnezeu este cauza absolut cea mai apropiată a lucrurilor produse de el în mod nemijlocit; dar nu cauza lor generică, cum se spune. Căci efectele lui Dumnezeu nu pot nici să existe, nici să fie concepute fără cauza lor (după prop. CV şi cor. prop. XXIV). Rezultă: II) că Dumnezeu nu poate fi numit propriu-zis cauza îndepărtată a lucrurilor particulare decât numai poate pentru a stabili o deosebire între ele şi lucrurile pe care le-a produs nemijlocit, adică, mai exact, cele care rezultă din natura sa absolută. Căci prin cauză îndepărtată înţelegem pe aceea care nu este legată în nici un chip cu efectul. Însă toate câte există sunt în Dumnezeu, încât fără el nici nu pot exista, nici nu pot fi concepute.

PROPOZIŢIA XXIX

În natură nimic nu este contingent, ci toate sunt determinate să existe şi să acţioneze într-un anumit fel, din necesitatea naturii lui Dumnezeu.

Demonstraţie: Tot ce există este în Dumnezeu (după prop. XV); Dumnezeu însă nu poate să fie numit un lucru contingent, căci el există în chip necesar, nu contingent (după prop. XI). Apoi, modurile naturii divine au rezultat de asemenea în chip necesar din această natură, nu contingent (după prop. XVI), iar aceasta, fie că natura divină a fost considerată în mod absolut (după prop. XXI), fie că a fost considerată ca fiind determinată să lucreze într-un anumit chip (după prop. XXVII). Apoi, Dumnezeu este cauza acestor moduri, nu numai întrucât ele există pur şi simplu (după cor. prop. XXIV), ci şi (după prop. XXVI) întrucât

Universitatea Spiru Haret

le considerăm ca determinate să facă ceva. Presupunând că ele nu sunt determinate de Dumnezeu (după aceeaşi prop.), este imposibil, şi nu contingent, ca ele să se determine pe ele însele; şi, dimpotrivă (după prop. XXVII), dacă sunt determinate de Dumnezeu, este imposibil, nu însă contingent, ca să se facă pe ele însele nedeterminate. De aceea, toate sunt determinate din necesitatea naturii divine, nu numai să existe, ci de asemenea să existe şi să acţioneze într-un chip anumit, aşa că nu există nimic contingent. C.e.d.d.

Notă: Înainte de a păşi mai departe, vreau să explic acum, sau mai bine zis să atrag atenţia, ce trebuie să se înţeleagă prin *natura naturantă* şi prin *natura naturată*.[17] Chiar şi din cele spuse până acum cred că reiese că prin natura naturantă trebuie să înţelegem ceea ce este în sine şi se concepe prin sine, adică acele atribute ale substanţei care exprimă o esenţă eternă şi infinită, adică pe Dumnezeu (după cor. I al prop. XIV şi cor. II al prop. XVII) întrucât este considerat cauză liberă. În schimb, prin natura naturată înţeleg tot ceea ce derivă din necesitatea naturii lui Dumnezeu sau din fiecare din atributele lui, adică toate modurile atributelor lui Dumnezeu întrucât sunt privite ca lucruri care sunt în Dumnezeu şi care nu pot nici să existe, nici să fie concepute fără Dumnezeu.

PROPOZIŢIA XXX

Intelectul, fie că este în act finit, fie că este în act infinit, trebuie să înţeleagă atributele lui Dumnezeu şi modificările lui Dumnezeu, şi nimic altceva.

Demonstraţie: Ideea adevărată trebuie să fie corespunzătoare obiectului (după ax. VI) sau, cu alte cuvinte (cum se înţelege de la sine), ceea ce este cuprins în mod obiectiv în intelect trebuie să existe cu necesitate în natură. Dar, în natură (după cor. I al prop. XIV) nu există decât o singură substanţă, Dumnezeu; şi nu există alte modificări (după prop. XV) decât acelea care sunt în Dumnezeu şi care (după aceeaşi prop.) nu pot nici să existe, nici să fie concepute fără Dumnezeu; prin urmare, intelectul, fie în act infinit, fie în act finit, trebuie să înţeleagă atributele şi modificările lui Dumnezeu, şi nimic altceva.

PROPOZIŢIA XXXI

Intelectul în act, fie finit, fie infinit, ca şi voinţa, dorinţa, iubirea şi altele, trebuie atribuite naturii naturate, nu celei naturante.

[17] Deosebire de origine neoplatonică. Ea a avut încă din sec. al XIII-lea semnificaţia pe care i-o dă Spinoza.

Universitatea Spiru Haret

Demonstrație: În adevăr, prin intelect (cum se înțelege de la sine) înțelegem nu gândirea absolută, ci numai un anumit mod de a gândi, care diferă de celelalte, ca dorința, iubirea etc., şi deci (după def. V) trebuie să fie conceput prin gândirea absolută; anume (după prop. XV şi def. VI) acest mod al gândirii trebuie să fie conceput printr-un atribut al lui Dumnezeu care exprimă esența veşnică şi infinită a gândirii, şi trebuie să fie conceput astfel încât fără acest atribut să nu poată nici să existe, nici să fie conceput; şi de aceea (după nota prop. XXIX) el trebuie să fie atribuit naturii naturate şi nu celei naturante, ca şi celelalte moduri ale gândirii. C.e.d.d.

Notă: Motivul pentru care vorbesc aici despre intelectul care există în act nu este fiindcă admit că există un intelect potențial; ci, pentru că doresc să înlătur orice confuzie, n-am vrut să vorbesc decât despre lucrul pe care îl percepem cel mai clar, şi anume despre însăşi acțiunea de a înțelege, pe care noi o percepem cel mai clar. Căci noi nu putem înțelege nimic care să nu ne ducă la o mai desăvârşită cunoaştere a acțiunii de a înțelege.

PROPOZIȚIA XXXII

Voința nu poate fi numită cauză liberă, ci numai necesară.

Demonstrație: Voința nu este decât un mod anumit al gândirii, ca şi intelectul; deci (după prop. XXVIII) fiecare volițiune nu poate nici să existe, nici să fie determinată la acțiune decât dacă este determinată de o altă cauză, iar aceasta iarăşi de către alta, şi aşa la infinit. Dacă presupunem că voința este infinită, ea trebuie totuşi să fie determinată de către Dumnezeu să existe şi să acționeze, nu întrucât el este substanță absolut infinită, ci întrucât el are un atribut care exprimă esența infinită şi veşnică a gândirii (după prop. XXIII). Deci, în orice chip ar fi concepută, fie finită, fie infinită, voința cere o cauză de care să fie determinată să existe şi să acționeze; şi de aceea (după def. VII) ea nu poate fi numită cauză liberă, ci numai necesară sau constrânsă. C.e.d.d.

Corolarul I: Rezultă de aici: I) că Dumnezeu nu acționează cu libertate de voință.

Corolarul II: Mai rezultă: II) că voința şi intelectul sunt față de natura lui Dumnezeu ca mişcarea şi repausul, şi că ele sunt ca toate lucrurile naturale, care (după prop. XXIX) trebuie să fie determinate de către Dumnezeu ca să existe şi să acționeze într-un anumit chip. Căci voința, ca toate celelalte lucruri, are nevoie de o cauză de care să fie determinată să existe şi să acționeze într-un anumit chip. Şi cu toate că dintr-o voință sau dintr-un intelect dat rezultă o infinitate de lucruri, totuşi nu se poate spune că Dumnezeu acționează cu libertate

Universitatea Spiru Haret

de voință, cum nu se poate spune, pe temeiul acelora care rezultă din mişcare şi din repaus (căci şi din acestea rezultă o infinitate de lucruri), că el acționează datorită libertății mişcării şi repausului. De aceea voința nu ține mai mult de natura lui Dumnezeu decât celelalte lucruri naturale, ci ea este față de această natură în acelaşi raport ca şi mişcarea şi repausul şi toate celelalte care am arătat că rezultă din necesitatea naturii divine şi sunt determinate de către ea să existe şi să acționeze într-un anumit chip.

PROPOZIȚIA XXXIII

Lucrurile n-au putut să fie produse de Dumnezeu nici în alt chip, nici în altă ordine decât în aceea în care au fost produse.

Demonstrație: Toate lucrurile au urmat cu necesitate din natura dată a lui Dumnezeu (după prop. XVI) şi au fost determinate prin necesitatea naturii lui să existe şi să lucreze într-un anumit chip (după prop. XXIX). Dacă deci lucrurile ar putea să fie de o altă natură sau să fie determinate în alt chip să lucreze, aşa ca ordinea naturii să fie alta, de asemenea s-ar putea ca şi natura lui Dumnezeu să fie alta decât aceea care este, şi deci (după prop. XI) aceasta de asemenea ar trebui să existe şi, prin urmare, ar putea să existe doi sau mai mulți Dumnezei, ceea ce (după cor. I al prop. XIV) este absurd. De aceea lucrurile n-au putut fi produse nici în alt chip, nici în altă ordine etc. C.e.d.d.

Nota I: După ce am dovedit mai clar ca lumina zilei că nu există absolut nimic în lucruri care să ne îndreptățească să le numim contingente, vreau să explic acum în puține cuvinte ce trebuie să înțelegem prin contingent; dar mai întâi ce trebuie să înțelegem prin necesar şi prin imposibil. Se spune că un lucru oarecare este necesar fie pe temeiul esenței sale, fie pe temeiul cauzei sale. Căci existența unui lucru rezultă în mod necesar fie din esența şi definiția lui însuşi, fie dintr-o anumită cauză producătoare. Apoi, pentru aceleaşi motive se spune că un lucru este imposibil; anume, fie pentru că esența sau definiția lui include o contradicție, fie pentru că nu există nici o cauză externă dată care să fie determinată să producă un atare lucru. Însă nu există nici un motiv pentru care să se spună că un lucru este contingent decât dintr-o lipsă a cunoaşterii noastre. Căci un lucru despre a cărui esență noi nu ştim că include vreo contradicție sau despre care noi ştim sigur că nu include nici o contradicție, şi totuşi nu putem afirma nimic sigur despre existența lui, fiindcă ordinea cauzelor ne este ascunsă, un astfel de lucru nu va putea niciodată să ne pară nici necesar, nici imposibil, din care motiv îl numim fie contingent, fie posibil.

Universitatea Spiru Haret

Nota II: Din cele de până acum rezultă cu claritate că lucrurile au fost produse de către Dumnezeu cu cea mai mare perfecție, deoarece ele au rezultat cu necesitate dintr-o natură dată, care este cea mai perfectă. Dar aceasta nu-i atribuie lui Dumnezeu nici o perfecție, căci perfecția lui însuşi ne constrânge să afirmăm aceasta. Mai mult, din afirmația contrară ar rezulta limpede (cum am arătat mai sus) că Dumnezeu nu este absolut perfect; pentru că, dacă lucrurile ar fi fost produse în alt chip, ar fi trebuit să-i atribuim lui Dumnezeu o altă natură, diferită de cea pe care am fost constrânşi să i-o atribuim ținând seama că este ființa absolut perfectă. Totuşi, nu mă îndoiesc că mulți resping această părere ca absurdă, fără să vrea să-şi ostenească mintea pentru examinarea ei, iar aceasta nu din altă pricină decât că sunt deprinşi să-i atribuie lui Dumnezeu o altă libertate, cu totul diferită de aceea care i-a fost atribuită de noi (def. VII), anume voința absolută. Totuşi, nu mă îndoiesc că, dacă ei ar voi să reflecteze la acest lucru şi să cântărească cum se cuvine înlănțuirea demonstrațiilor noastre, ar respinge cu totul acest fel de libertate pe care o atribuie lui Dumnezeu, nu numai ca pe ceva neserios, ci şi ca pe o mare piedică în calea ştiinței.

Nu este nevoie să mai repet aici ce am spus în nota prop. XVII. Totuşi, în sprijinul celor susținute voi mai arăta că, chiar dacă se acceptă că voința ține de esența lui Dumnezeu, nu rezultă mai puțin din perfecția lui că lucrurile n-au putut fi create de Dumnezeu nici în alt chip, nici în altă ordine. Aceasta va fi uşor de arătat dacă vom avea în vedere mai întâi ceea ce acceptă ei înşişi, anume că depinde numai de hotărârea şi de voința lui Dumnezeu ca orice lucru să fie ceea ce este. Căci altfel Dumnezeu n-ar fi cauza tuturor lucrurilor. Apoi, ei acceptă că toate hotărârile lui Dumnezeu au fost date din veşnicie de către el însuşi. Dacă ar fi altfel, atunci s-ar susține că Dumnezeu este imperfect şi nestatornic. Însă, cum în veşnicie nu există nici cândva, nici înainte, nici după, rezultă de aici, adică numai din perfecția lui, că Dumnezeu n-a putut niciodată, nici nu va putea vreodată să hotărască altfel; sau că Dumnezeu nu există înaintea hotărârilor sale, nici nu poate să existe fără ele.

Însă, susțin ei, chiar dacă s-ar presupune că Dumnezeu a creat o altă natură sau el ar fi hotărât din veşnicie altceva cu privire la natură şi la ordinea ei, tot n-ar rezulta de aici o imperfecție în Dumnezeu. Dar, dacă ei spun aceasta, ei admit în acelaşi timp că Dumnezeu îşi poate schimba hotărârile. Căci dacă Dumnezeu ar fi hotărât în privința naturii şi a ordinii acesteia altceva decât ceea ce a hotărât, cu alte cuvinte, dacă el ar fi voit şi ar fi conceput natura altfel, el ar fi avut cu necesitate un alt intelect decât are acum şi o altă voință decât o are acum. Iar dacă este

Universitatea Spiru Haret

îngăduit a-i atribui lui Dumnezeu alt intelect şi o altă voinţă fără a schimba ceva din esenţa şi din perfecţia sa, atunci din ce cauză n-ar putea acum să-şi schimbe hotărârile privitoare la lucrurile create rămânând totuşi la fel de perfect? Căci, faţă de esenţa şi de perfecţia lui Dumnezeu, intelectul şi voinţa lui referitoare la lucrurile create şi la ordinea lor sunt totdeauna aceleaşi, oricum le-am concepe.

De altă parte, toţi filosofii pe care-i cunosc admit că în Dumnezeu nu există potenţial un intelect, ci numai în act. Dar fiindcă, după cum admit de asemenea cu toţii, intelectul şi voinţa sa nu se deosebesc de esenţa sa, rezultă deci şi de aici că, dacă Dumnezeu ar avea în act un alt intelect şi o altă voinţă, şi esenţa lui ar fi cu necesitate alta; şi deci (cum am conchis de la început), dacă lucrurile ar fi fost create de către Dumnezeu altfel decât sunt acum, intelectul şi voinţa lui Dumnezeu, adică (aşa cum se admite) esenţa lui ar trebui să fie alta – ceea ce este absurd.

Fiindcă deci lucrurile n-au putut fi create de Dumnezeu nici în alt fel, nici în altă ordine, şi fiindcă acest adevăr rezultă din suprema perfecţie a lui Dumnezeu, nu va exista desigur nici un argument temeinic care să ne poată convinge şi să ne facă să credem că Dumnezeu n-a voit să le creeze pe toate câte există în intelectul său cu aceeaşi perfecţie cu care acesta le concepe. Dar ei[18] vor mai spune că în lucruri nu există nici perfecţie, nici imperfecţie; ci ceea ce există într-însele şi face ca ele să fie perfecte sau imperfecte, şi să fie numite bune şi rele depinde numai de voinţa lui Dumnezeu; iar de aici rezultă că, dacă Dumnezeu ar fi voit, el ar fi putut face ca ceea ce acum este perfecţie să fie culmea imperfecţiei, şi invers. Dar ce înseamnă aceasta decât a susţine pe faţă că Dumnezeu, care înţelege cu necesitate ceea ce vrea, ar putea, dacă ar vrea, să înţeleagă lucrurile altfel decât le înţelege? Ceea ce (cum am arătat adineauri) este o mare absurditate. De aceea pot să întorc argumentul după cum urmează. Toate atârnă de voinţa lui Dumnezeu. Pentru ca deci lucrurile să fie altfel, ar trebui de asemenea cu necesitate ca voinţa lui Dumnezeu să fie alta; însă voinţa lui Dumnezeu nu poate fi alta (cum tocmai am arătat că rezultă foarte evident din perfecţia lui Dumnezeu). Deci nici lucrurile nu pot fi altfel. Mărturisesc că această părere, care subordonează totul nu ştiu cărei voinţe nepăsătoare a lui Dumnezeu şi care susţine că toate atârnă de bunul lui plac, se îndepărtează mai puţin de adevăr decât părerea acelora care susţin că Dumnezeu le face pe toate având în vedere binele. Căci aceştia parcă admit în afara lui Dumnezeu ceva care nu

[18] Referire la cartesieni.

Universitatea Spiru Haret

depinde de Dumnezeu şi la care Dumnezeu priveşte, în acţiunea lui, ca la un model, sau spre care năzuieşte ca spre un anumit scop. Aceasta în realitate nu este nimic altceva decât a-l supune pe Dumnezeu destinului – şi nu se poate susţine ceva mai absurd despre Dumnezeu, care, aşa cum am arătat, este prima şi singura cauză liberă atât a esenţei, cât şi a existenţei tuturor lucrurilor. De aceea este inutil să pierd timp ca să resping o atare absurditate.

PROPOZIŢIA XXXIV

Puterea lui Dumnezeu este însăşi esenţa lui.

Demonstraţie: În adevăr, din chiar necesitatea esenţei lui Dumnezeu rezultă că Dumnezeu este cauza sa (după prop. XI) şi (după prop. XVI şi cor. ei) a tuturor lucrurilor. Deci puterea lui Dumnezeu prin care există şi acţionează el şi toate lucrurile este însăşi esenţa lui. C.e.d.d.

PROPOZIŢIA XXXV

Tot ce concepem ca fiind în puterea lui Dumnezeu există în chip necesar.

Demonstraţie: Tot ce este în puterea lui Dumnezeu trebuie (după prop. prec.) să fie cuprins în aşa chip în esenţa sa, încât să rezulte dintr-însa cu necesitate. În consecinţă, există în chip necesar. C.e.d.d.

PROPOZIŢIA XXXVI

Nu există nimic din a cărui natură să nu rezulte vreun efect.

Demonstraţie: Orice există exprimă în chip sigur şi determinat natura sau esenţa lui Dumnezeu (după cor. prop. XXV), adică (după prop. XXXIV) tot ce există exprimă în chip sigur şi determinat puterea lui Dumnezeu, care este cauza tuturor lucrurilor, şi deci (după prop. XVI) din tot ce există trebuie să rezulte vreun efect. C.e.d.d.

ADAOS

Am explicat în cele de până aici natura lui Dumnezeu şi proprietăţile sale, anume: că el există cu necesitate, că este unic, că există şi lucrează numai datorită necesităţii naturii sale, că este cauză liberă a tuturor lucrurilor, şi anume în ce chip, că toate lucrurile sunt în Dumnezeu şi depind de el în aşa fel încât nimic nu poate nici să existe, nici să fie conceput fără el, în sfârşit, că toate lucrurile au fost predeterminate de către el, desigur nu prin libertatea voinţei sale sau prin bunul său plac absolut, ci prin natura lui absolută sau prin puterea lui infinită.

Universitatea Spiru Haret

Mai departe, oricând mi s-a dat prilejul, am avut grijă să înlătur prejudecăţile care puteau împiedica înţelegerea demonstraţiilor mele. Cum însă rămân încă destule prejudecăţi care, şi ele, mai ales ele, au putut şi pot împiedica foarte mult ca oamenii să înţeleagă înlănţuirea lucrurilor aşa cum am explicat-o, am găsit cu cale să supun aceste prejudecăţi examenului raţiunii.

În adevăr, toate prejudecăţile pe care îmi propun să le arăt aici depind de una singură: anume, că oamenii presupun, în general, că toate lucrurile naturale lucrează, întocmai ca şi ei, în vederea unui scop, ba chiar ei susţin, ca sigur, că Dumnezeu însuşi dirijează toate lucrurile spre un anumit scop. Ei spun, aşadar, că Dumnezeu a făcut totul pentru om, iar pe om ca să fie slăvit de el. Voi lua deci în consideraţie mai întâi această singură prejudecată, căutând *în primul rând* cauza pentru care cei mai mulţi se complac în ea; de altfel, toţi sunt înclinaţi de la natură s-o îmbrăţişeze. *În al doilea rând*, voi arăta falsitatea ei şi, *în sfârşit*, cum au izvorât din ea prejudecăţile despre *bine* şi despre *rău*, despre *merit* şi despre *păcat*, despre *laudă* şi despre *ocară*, despre *ordine* şi despre *dezordine*, despre *frumuseţe* şi despre *urâţenie*, şi despre altele de felul acesta. Nu este locul să deduc aici aceasta din natura minţii omeneşti. Va fi de ajuns să iau aici ca principiu ceea ce toţi trebuie să recunoască, anume că toţi oamenii se nasc neştiutori în ce priveşte cauzele lucrurilor şi că toţi au dorinţa de a căuta ceea ce le este folositor, dorinţă de care ei sunt conştienţi.

Din aceasta urmează întâi: că oamenii se cred liberi, întrucât sunt conştienţi de voinţele şi de preferinţele lor, dar nu se gândesc, nici măcar în vis, la cauzele care îi fac să poftească şi să voiască, fiindcă le ignoră. Mai urmează al doilea: că oamenii săvârşesc totul în vederea unui scop, adică pentru folosul pe care îl doresc. De aceea, ei năzuiesc totdeauna să cunoască numai cauzele finale ale lucrurilor petrecute şi, când le-au aflat, sunt liniştiţi, fiindcă nu mai au motiv să se îndoiască de ceva. Dacă însă ei nu le pot afla de la alţii, nu le rămâne decât să se întoarcă spre ei înşişi şi să reflecteze la scopurile de care ei înşişi sunt de obicei determinaţi în astfel de fapte, şi în felul acesta ei apreciază cu necesitate mintea altora după propria lor minte. Cum, mai departe, ei găsesc în ei înşişi şi în afară de ei multe mijloace care contribuie mult la obţinerea propriului folos, ca, bunăoară, ochii pentru a vedea, dinţii pentru a mesteca, plantele şi animalele pentru hrană, soarele pentru a lumina, marea pentru a hrăni peştii, şi altele, ei socotesc toate lucrurile naturale ca mijloace pentru folosul propriu. Şi fiindcă ştiu că acele mijloace le-au făcut ei, au ajuns să creadă că există altcineva care a făcut acele mijloace spre folosul lor.

Universitatea Spiru Haret

După ce au socotit lucrurile ca mijloace, ei n-au mai putut să creadă că ele s-au făcut singure, ci au trebuit să conchidă, plecând de la mijloacele pe care ei obişnuiesc a le pregăti, că există unul sau mai mulţi cârmuitori ai naturii, înzestraţi cu aceeaşi libertate ca şi omul, care le poartă de grijă în toate şi care le-au făcut pe toate spre folosul lor. Pentru că n-au aflat niciodată ceva despre felul de a fi al acestora, ei au trebuit să-l aprecieze după al lor; de aceea, ei au admis că zeii le conduc pe toate spre folosul oamenilor, pentru ca să-i lege de ei şi să aibă de la ei cel mai mare respect. Astfel s-a ajuns ca fiecare să născocească, după mintea sa, un alt chip de a venera pe Dumnezeu, pentru ca acesta să-l iubească pe el mai mult decât pe ceilalţi şi să călăuzească întreaga natură spre folosul poftei sale oarbe şi a lăcomiei sale nesăturate. Aşa s-a transformat această prejudecată în superstiţie şi a prins rădăcini în minţile oamenilor, făcându-i pe toţi să se străduiască cu cea mai mare sârguinţă să cunoască şi să explice cauzele finale ale tuturor lucrurilor. Dar, căutând să arate că natura nu face nimic în zadar (sau care să nu fie în folosul oamenilor), se pare că ei n-au arătat decât că natura şi zeii delirează ca şi omul.

Iată până unde s-a ajuns! Printre atâtea lucruri din natură care le sunt prielnice, oamenii au trebuit să găsească şi destule lucruri neprielnice, cum sunt furtunile, cutremurele, bolile etc., şi au crezut că acestea s-au întâmplat fiindcă zeii s-au mâniat pe ei din cauză că i-au jignit sau au pângărit cultul lor. În ciuda dezminţirilor zilnice pe care le dă experienţa, arătând printr-un număr nesfârşit de exemple că lucrurile prielnice şi neprielnice li se întâmplă deopotrivă şi celor evlavioşi şi celor neevlavioşi, ei nu s-au lepădat de o prejudecată învechită. Căci le-a fost mai uşor să pună aceasta în rândul altor lucruri necunoscute, al căror folos nu-l cunoşteau, şi astfel să rămână mai departe în starea lor prezentă şi înnăscută de ignoranţă, decât să distrugă toată această construcţie şi să născocească alta nouă. De aceea, ei au admis ca ceva sigur că hotărârile zeilor depăşesc cu totul priceperea oamenilor. Această singură cauză ar fi fost de ajuns pentru ca adevărul să rămână veşnic ascuns neamului omenesc, dacă matematica, ştiinţa esenţelor şi proprietăţilor figurilor, nu a scopurilor, n-ar fi dezvăluit oamenilor o altă normă de adevăr. În afară de matematică, pot fi invocate şi alte temeiuri (de prisos a le înşira aici) prin care oamenii puteau ajunge să-şi dea seama de aceste prejudecăţi comune şi să fie conduşi la adevărata cunoaştere a lucrurilor.

Prin aceasta am explicat îndeajuns ceea ce am făgăduit în primul rând. Dar pentru a dezvălui că natura nu-şi are nici un scop dinainte fixat şi că toate cauzele finale nu sunt decât închipuiri omeneşti, nu

Universitatea Spiru Haret

este nevoie de prea multe cuvinte. Cred, în adevăr, că, arătând de unde izvorăşte această prejudecată, am stabilit aceasta temeinic, atât prin fundamente şi cauze, cât şi prin propoziţia XVI şi corolarele propoziţiei XXXII şi, în afară de aceasta, prin toate acele dovezi prin care am arătat că în natură totul se desfăşoară cu o necesitate veşnică şi cu o perfecţie suverană. Aici voi adăuga totuşi că această doctrină a scopurilor răstoarnă cu totul natura. Căci ceea ce în realitate este cauză, ea consideră efect, şi invers. Apoi, ceea ce de la natură este înainte, ea spune că este după.[19] În sfârşit, ceea ce este mai presus de orice şi cu totul perfect, ea îl face cu totul imperfect. Căci (trecând cu vederea primele două puncte, care sunt evidente prin sine), cum se constată din propoziţiile XXI, XXII şi XXIII, acel efect este cel mai perfect care este produs nemijlocit de Dumnezeu; şi, cu cât un efect are nevoie de mai multe cauze mijlocitoare pentru a fi produs, cu atât este mai imperfect. Dacă, dimpotrivă, lucrurile care sunt produse nemijlocit de Dumnezeu au fost făcute pentru ca Dumnezeu să-şi atingă scopul, atunci cele din urmă, din cauza cărora au fost făcute cele dinainte, ar fi cu necesitate cele mai însemnate dintre toate.

Apoi, această doctrină suprimă perfecţia lui Dumnezeu: căci, dacă Dumnezeu lucrează în vederea unui scop, el doreşte cu necesitate ceva ce-i lipseşte. Deşi teologii şi metafizicienii deosebesc un scop al trebuinţei de un scop al asimilării,[20] ei recunosc totuşi că Dumnezeu a făcut totul pentru sine, nu pentru lucrurile care trebuiau create, deoarece, în afară de Dumnezeu, nu pot invoca nimic altceva înainte de creaţie, în vederea căruia el să fi lucrat.

Ei sunt deci constrânşi să admită că lui Dumnezeu îi lipseau lucrurile pentru care a voit să pregătească mijloace şi că dorea să le aibă, cum se înţelege de la sine. Nu trebuie trecut cu vederea nici faptul că adepţii acestei doctrine, voind să-şi arate iscusinţa în invocarea de scopuri ale lucrurilor, au recurs la un nou mod de argumentare pentru a dovedi doctrina lor, anume reducerea nu la imposibil, ci la ignoranţă; ceea ce arată că această doctrină nu dispunea de nici un alt mijloc de argumentare. Dacă bunăoară, de pe un acoperiş a căzut o piatră în capul cuiva şi l-a ucis, ei demonstrează

[19] Finalitatea în adevăr implică o dublă cauzalitate, efectul fiind la rându-i cauza cauzei sale, în care scopul este în acelaşi timp cauză şi efect – un efect care îşi precedă propria cauză, şi deci şi o formă de cauzalitate răsturnată.

[20] Deosebire făcută de Toma din Aquino, care susţinea că Dumnezeu ar fi creat lumea nu împins de o trebuinţă, ci cu scopul de a o face să se asimileze, adică să se asemene cu bunătatea şi cu perfecţia sa.

Universitatea Spiru Haret

că piatra ar fi căzut pentru a ucide pe acel om. Căci, dacă ea n-ar fi căzut în vederea acestui scop, voit de Dumnezeu (spun ei), cum se face că atâtea împrejurări (adesea se potrivesc multe deodată) s-au putut potrivi în acea întâmplare? Poate că veți răspunde că s-a întâmplat fiindcă sufla vântul, iar omul avea drumul pe acolo. Dar ei stăruie: de ce sufla vântul tocmai în acel moment? De ce tocmai în acel moment omul avea drumul pe acolo? Dacă din nou veți riposta: vântul s-a pornit tocmai atunci pentru că marea, cu o zi mai înainte, timpul fiind până atunci liniştit, a început să se agite, iar omul a fost poftit de un prieten, ei vor stărui iarăşi – căci întrebările n-au sfârşit – de ce însă se agita marea? Şi ei o țin înainte aşa, punând nesfârşite întrebări despre cauzele cauzelor, până ce vor găsi refugiul în voința lui Dumnezeu, acest adăpost al ignoranței.

De asemenea, când privesc alcătuirea corpului omenesc, ei se arată uimiți şi, fiindcă nu cunosc cauzele unei arte atât de înalte, ei conchid că ea n-a fost întocmită pe cale mecanică, ci printr-o artă divină şi supranaturală, şi că ar fi fost constituit în aşa fel încât nici o parte să nu vătăme pe cealaltă. Şi astfel se întâmplă că cine caută cauzele adevărate ale minunilor, cine se străduieşte să înțeleagă lucrurile naturale ca om de ştiință, iar nu să le admită ca un prost, este considerat adesea drept eretic şi nelegiuit şi este înfierat ca atare de acei pe care mulțimea îi cinsteşte ca pe tălmăcitori atât ai naturii, cât şi ai zeilor. Căci ei ştiu că prin înlăturarea ignoranței se suprimă uimirea, adică unicul lor mijloc de a argumenta şi de a-şi păstra autoritatea. Dar le las pe acestea şi trec acum la ceea ce m-am hotărât să tratez *în al treilea rând*.

După ce s-au convins că tot ce se întâmplă se face în folosul lor, oamenii au trebuit să creadă că în orice lucru principalul este ceea ce le aduce cât mai mare folos, şi că toate lucrurile care îi afectează cât mai plăcut sunt cele mai de seamă. În felul acesta, ei au trebuit să-şi formeze noțiunile prin care se explică naturile lucrurilor, anume: *bine*, *rău*, *ordine*, *dezordine*, *cald*, *frig*, *frumusețe*, *urâțenie*; iar fiindcă se socotesc liberi, au apărut noțiuni ca: *laudă* şi *ocară*, *păcat* şi *merit*. Pe cele din urmă le voi explica după ce mă voi ocupa de natura omenească; însă pe cele dintâi le voi explica aici pe scurt.

Tot ce contribuie la bunăstarea lor şi la cultul lui Dumnezeu, oamenii au numit bine, iar contrarul – rău. Şi deoarece acei care nu cunosc natura lucrurilor nu afirmă nimic despre lucruri, ci se mărginesc să şi le închipuie, luând imaginația drept inteligență, ei cred cu tărie că ordinea este în lucruri, ignorând şi natura lucrurilor şi natura lor proprie. Când lucrurile sunt reprezentate prin simțuri, când

Universitatea Spiru Haret

sunt în aşa fel dispuse încât pot fi imaginate uşor şi, prin urmare, uşor reamintite, atunci le numim bine ordonate sau dezordonate. Şi fiindcă ne plac înainte de orice lucrurile pe care ni le putem imagina cu uşurinţă, oamenii preferă ordinea în locul confuziei, ca şi cum ordinea ar fi ceva în natură, în afară de imaginaţia noastră. Ei spun că Dumnezeu a creat toate lucrurile ordonat şi, în acelaşi chip, fără să-şi dea seama, afirmă că Dumnezeu are imaginaţie; afară, numai, poate, dacă ei nu vor ca Dumnezeu, de grija imaginaţiei omeneşti, să fi dispus toate lucrurile în aşa fel încât oamenii să le poată imagina cât mai uşor. Şi poate că pentru ei nu constituie o piedică faptul că se găsesc nesfârşite lucruri care depăşesc cu mult imaginaţia noastră şi un mare număr care, datorită slăbiciunii ei, o zăpăcesc. Dar, destul asupra acestui punct.

Celelalte noţiuni nu sunt decât moduri de a imagina care afectează imaginaţia în diferite chipuri; cu toate acestea, ignoranţii le socotesc atribute principale ale lucrurilor, fiindcă, aşa cum am spus înainte, ei cred că toate lucrurile au fost făcute pentru ei, şi ei numesc natura unui lucru oarecare bună sau rea, sănătoasă sau nesănătoasă şi coruptă după modul cum sunt afectaţi de ea. Bunăoară, dacă mişcarea pe care nervii o primesc de la obiectele reprezentate prin ochi contribuie la sănătate, atunci obiectele care o cauzează sunt numite *frumoase*, în caz contrar, *urâte*. Apoi, pe acele care acţionează asupra simţului prin nări ei le numesc frumos mirositoare sau urât mirositoare; prin limbă, dulci sau amare, gustoase sau insipide etc.; prin pipăit, tari sau moi, aspre sau netede etc. În sfârşit, despre acele care acţionează asupra urechilor se spune că produc un zgomot, un sunet sau o armonie, iar în ce priveşte aceasta din urmă, oamenii au fost atât de nebuni încât au crezut că Dumnezeu ar fi desfătat de armonie. Nu lipsesc filosofi care sunt convinşi că mişcările cereşti produc armonie.[21] Toate acestea ne arată îndeajuns că fiecare judecă lucrurile după dispoziţia creierului sau, mai degrabă, ia modificările imaginaţiei drept lucruri. Nu este deci de mirare (pentru a nota în treacăt) că s-au iscat între oameni atâtea controverse câte constatăm, din care s-a născut în cele din urmă scepticismul. Căci, deşi corpurile omeneşti concordă în multe privinţe, ele se deosebesc, totuşi, în foarte multe altele şi, ca urmare, ceea ce unuia i se pare bun, altuia i se pare rău; ceea ce pentru unul este ordonat, pentru altul este dezordonat; ceea ce pentru unul este plăcut, pentru altul este neplăcut, şi tot aşa despre celelalte. Nu stăruiesc aici asupra acestora, atât pentru că nu

[21] Referire la pitagoreici.

Universitatea Spiru Haret

este locul să le tratez pe larg, cât şi fiindcă toţi le-au exprimat îndeajuns. În adevăr, auzim din gura tuturor: „Câte capete, atâtea păreri"; „Fiecare ţine la părerea lui"; „Părerile se deosebesc tot aşa de mult ca şi gusturile". Aceste zicători ne arată îndeajuns că oamenii judecă lucrurile după cum este dispoziţia creierului, şi că mai degrabă îşi imaginează lucrurile decât le cunosc. Căci, dacă ei ar cunoaşte lucrurile, acestea, cum atestă matematica, dacă nu i-ar atrage pe toţi, cel puţin i-ar convinge pe toţi.

Vedem, aşadar, că toate noţiunile prin care mulţimea obişnuieşte să explice natura nu sunt decât moduri de a imagina, şi că ele nu ne arată natura vreunui lucru, ci numai plăsmuirea imaginaţiei. Şi fiindcă ele au un nume, ca şi cum ar fi existenţe independente de imaginaţie, eu le numesc nu existenţe raţionale, ci existenţe imaginare. Astfel, toate argumentele care sunt scoase în contra noastră din asemenea noţiuni pot fi uşor respinse. Însă mulţi obişnuiesc să argumenteze în chipul acesta: dacă toate lucrurile sunt urmări necesare din natura atotputernică a lui Dumnezeu, de unde izvorăsc atunci atâtea imperfecţii în natură? Adică, de unde provine corupţia lucrurilor, până la miros respingător, de unde urâţenia, până la dezgust, de unde confuzia, răul, păcatul etc.? Dar, cum am spus, este uşor să răspundem. Perfecţia lucrurilor trebuie apreciată numai după natura şi puterea lor. Căci lucrurile nu sunt mai mult sau mai puţin perfecte, fie că încântă, fie că impresionează neplăcut simţurile oamenilor; fie că convin naturii umane, fie că îi sunt potrivnice. Celor ce întreabă: de ce nu i-a creat Dumnezeu pe toţi oamenii în aşa fel încât să se conducă numai după prescripţiile raţiunii, ei le răspund doar atât: că el a avut destulă materie ca să creeze tot felul de lucruri, de la treapta cea mai înaltă de perfecţie, până la cea mai de jos, sau mai bine zis legile naturii lui au fost atât de cuprinzătoare încât ajung pentru crearea tuturor lucrurilor pe care le poate concepe un intelect infinit – cum am demonstrat în propoziţia XVI.

Iată prejudecăţile pe care am voit să le semnalez aici. Dacă mai rămân şi altele la fel, oricine va putea, cu puţină reflecţie, să se dezbare de ele.

Universitatea Spiru Haret

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

(1646-1716)

MONADOLOGIA[*]

SINTEZĂ INTRODUCTIVĂ[**]

Leibniz s-a născut la 21 iunie (1 iulie) 1646 la Leipzig, în familia unui jurist şi profesor de etică la Universitatea locală. Orfan de tată de mic copil, s-a adâncit în lectura diverselor cărţi din biblioteca tatălui său. A început studiile universitare la Leipzig, le-a continuat la Jena şi finalizat în 1667 cu o diplomă de doctor în drept la Altdorf (lângă Nürnberg). Deşi obţinuse un post de profesor la Universitatea absolvită, a preferat, până în 1676, o carieră diplomatică la curtea principelui de Mainz după care a acceptat postul de bibliotecar al casei domnitoare de Hanovra, unde s-a şi stins din viaţă în 1716. În perioada activităţii diplomatice, între 1672-1676, s-a aflat la Paris, unde n-a reuşit să fie primit de Regele-Soare, pentru a-i înmâna un proiect de politică externă, dar a făcut cunoştinţă cu o serie de matematicieni şi fizicieni, ajungând să descopere el însuşi calculul infinitezimal, independent de Newton, care elaborase teoria acestui calcul cu câţiva ani mai devreme, cu filosofii cartezieni Malebranche şi Arnauld, precum şi cu un adept al filosofiei spinoziene, Tschirnhaus, prin care va intra în corespondenţă cu Spinoza. În perioada sejurului parizian este trimis în misiune diplomatică la Londra, unde va fi primit ca membru al Societăţii Regale de Ştiinţe, iar la sfârşitul acestei perioade va trece prin Olanda, unde îl va vizita la Haga pe Spinoza şi va citi lucrarea acestuia, *Etica*, în manuscris. Întors în Germania,

[*] Leibniz, *Monadologia*, în Leibniz, *Opere filosofice*, vol. I, Editura Ştiinţifică, 1972. Traducere de Constantin Floru.

[**] Sinteză introductivă de Ioan N. Roşca.

Universitatea Spiru Haret

se consacră aproape în totalitate ştiinţei şi filosofiei şi îşi elaborează principalele scrieri. În 1700 ia fiinţă Academia din Berlin care îl alege ca preşedinte. Cele mai importante lucrări: *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain* (*Noi încercări asupra intelectului omenesc*), lucrare scrisă în franceză în 1704, dar apărută postum în 1765; *Essais de Theodicée* (*Eseuri de Teodicee*), scrise la Viena în 1710, şi *La monadologie* (*Monadologia*), scrisă tot la Viena în 1714, ambele publicate postum în germană în 1720.

Extrem de complexă tematic şi ideatic, filosofia lui Leibniz este expusă în mod concentrat în lucrarea sa *Monadologia*, care cuprinde liniamente pentru o ontologie generală şi o ontologie aplicată (la principalele regnuri ale naturii), o gnoseologie şi o antropologie. Filosoful din Hanovra reuşeşte să elaboreze noi idei de principiu în fiecare din domeniile filosofice amintite.

Din punct de vedere general ontologic, Leibniz susţine că Dumnezeu – putere (izvor a toate), cunoaştere (detaliere a ideilor) şi voinţă (săvârşitor în conformitate cu ceea ce este mai bun) – a creat şi ordonat (armonizat) potrivit optimului (a ceea ce este mai bun) o pluralitate de substanţe secunde, numite *monade* (*monas*, gr. = unul, unitate), ca esenţe spirituale ale tuturor lucrurilor reale, reunite în cele trei regnuri ale naturii. Totodată, filosoful adaugă că Dumnezeu este izvor nu numai al posibilităţilor care devin reale, adică al lucrurilor reale, contingente (în raport cu oamenii care nu ştiu întotdeauna ce fapt se va produce), ci şi al unei infinităţi de esenţe potenţiale sau adevăruri necesare, întemeiate pe principiul logic al contradicţiei şi independente de fapte, de adevărurile contingente.

Prin teza că Dumnezeu cuprinde o infinitate de posibilităţi, inclusiv pe aceea a existenţei, a realităţii, Leibniz concepe îndreptăţit realul ca dependent de posibil, iar posibilul ca fiind mai cuprinzător, dar, oarecum exagerat, şi ca rupt de real.

Şi în explicarea existenţei create, Leibniz este înnoitor, recuzând cantitativismul şi mecanicismul prin concepţia sa potrivit căreia esenţele lucrurilor constau în entităţi energetice spirituale, aceste entităţi sunt diferite de la un regn al naturii la altul şi, fiind independente unele de altele, sunt relaţionate în interiorul fiecărui regn şi între regnuri printr-o armonie prestabilită. Or, prin ideea că orice monadă este înzestrată cu energie (*apetiţie*) se admite mişcarea ca automişcare, iar prin teza armoniei prestabilite se pune problema reală a conexiunii dintre domeniul anorganic şi cel organic (dintre cauzalitate şi finalitate), precum şi dintre domeniul uman (spiritual) şi restul universului.

În *gnoseologie*, prin teza unităţii dintre simţuri şi raţiune şi prin distincţia dintre adevărurile raţionale şi cele faptice (*adventice*), care unifică

Universitatea Spiru Haret

experienţa şi raţiunea, Leibniz anticipează tentativa kantiană de conciliere a empirismului cu raţionalismul.

Concepţia despre om, implicată de teoria armoniei dintre domeniul fizic şi cel moral, este axată pe ideea omului activ şi moral pe temeiul cunoaşterii de sine şi a lumii externe.

*

1. *Monada*, despre care vom vorbi aici, nu este altceva decât o substanţă simplă, care intră în tot ce e compus; *simplă*, adică fără părţi.

2. Şi trebuie să existe substanţe simple, de vreme ce există compusul; căci ceea ce este compus nu este altceva decât o îngrămădire, adică un agregat al celor simple.

3. Însă acolo unde nu sunt părţi nu este nici întindere, nici figură, nici nu e posibilă divizibilitatea; şi aceste monade sunt adevăraţi atomi ai naturii şi, într-un cuvânt, elementele lucrurilor.

4. De asemenea, nu avem să ne temem de disoluţia lor, căci nu există vreun chip în care să poată fi concepută pieirea unei substanţe simple, în mod natural.

5. În virtutea aceluiaşi temei, nu există nici un mod în care o substanţă simplă să poată lua fiinţă în chip natural, de vreme ce ea nu se poate forma prin compunere.

6. Se poate spune astfel că monadele nu pot începe şi nu pot lua sfârşit decât dintr-o dată, că ele nu pot începe decât prin creaţie şi nu pot sfârşi decât prin anihilaţie; pe când ceea ce este compus începe sau sfârşeşte prin părţi.

7. Nu se poate explica, iarăşi, prin niciun mijloc, cum ar putea o monadă să fie alterată, adică schimbată în interiorul ei de altă monadă, de vreme ce nimic nu poate fi transpus în ea; nici nu putem concepe în ea vreo mişcare internă care să poată fi provocată, dirijată, amplificată sau diminuată înăuntrul ei, aşa cum e cu putinţă în lucrurile compuse, unde există schimbări între părţi. Monadele nu au ferestre pe care să poată intra sau ieşi ceva. Accidentele nu se pot desprinde de substanţă şi nu se pot plimba pe afară, cum făceau altădată speciile sensibile ale scolasticilor. Aşadar, nici substanţă, nici accident nu pot pătrunde din afară într-o monadă.

8. Totuşi, monadele trebuie să aibă unele calităţi, altfel ele n-ar poseda nici măcar fiinţă. Şi dacă substanţele simple nu s-ar deosebi între ele prin calităţile lor, n-ar exista niciun mijloc prin care să ne dăm seama de vreo schimbare în lucruri, căci ceea ce se află în compus nu poate veni decât din ingredientele simple, iar monadele fiind lipsite de

Universitatea Spiru Haret

calități nu ar putea fi distinse una de alta, ele nefiind deosebite nici în cantitate; în consecință, admițând că spațiul e plin, în cursul mișcării fiece loc n-ar primi decât mereu echivalentul a ceea ce avusese înainte, încât o stare a lucrurilor n-ar putea fi deosebită de alta.

9. Trebuie chiar ca fiece monadă să fie diferită de oricare alta; căci în natură nu există niciodată două făpturi cu desăvârşire una ca cealaltă şi în care să nu putem găsi nici o deosebire internă sau întemeiată pe o determinație intrinsecă.

10. Socotesc de asemenea admis că tot ce e creat – aşadar şi monada creată – este supus schimbării, ba chiar că această schimbare este continuă în fiecare monadă.

11. Urmează din cele spuse că schimbările naturale ale monadelor vin dintr-un *principiu intern*, întrucât o cauză externă n-ar putea pătrunde în interiorul monadei.

12. Pe lângă principiul schimbării însă, trebuie să mai existe în ele şi o *detaliere a ceea ce se schimbă*, care să constituie, pentru a spune aşa, specificarea şi varietatea substanţelor simple.

13. Detalierea aceasta trebuie să îmbrățişeze o multiplicitate în unitate, adică în simplu. Căci orice schimbare naturală făcându-se treptat, ceva se schimbă şi ceva rămâne, în consecință, trebuie să existe în substanța simplă o pluralitate de afecții şi de raporturi, deşi într-însa nu există părți.

14. Starea trecătoare care îmbrățişează şi reprezintă o multiplicitate în unitate, adică în substanța simplă, nu este altceva decât ceea ce numim *percepție* – pe care trebuie să o deosebim de apercepție, adică de conştiință, cum se va vedea în cele ce urmează. Şi în acest punct cartezienii au făcut o greşeală gravă, neținând socoteală de percepțiile de care nu suntem conştienți. Lucrul acesta i-a făcut să creadă că singure spiritele ar fi monade şi că n-ar exista suflete proprii animalelor, nici alte entelehii; tot datorită acestui lucru, ei au confundat, cu vulgul, un leşin îndelungat cu o moarte adevărată – ceea ce i-a făcut să cadă în prejudecata scolastică a sufletelor complet separate –, ba chiar a întărit în spiritele rătăcite părerea că sufletele sunt muritoare.

15. Acțiunea principiului intern care produce schimbarea, adică trecerea de la o percepție la alta, poate fi numită *apetițiune*; e adevărat că apetitul nu poate ajunge totdeauna deplin, la întreaga percepție către care tinde; el dobândeşte însă totdeauna ceva dintr-însa şi ajunge la percepții noi.

Universitatea Spiru Haret

16. Constatăm în noi înşine, prin experienţă, o multiplicitate în substanţa simplă, atunci când ne dăm seama că cea mai neînsemnată cugetare de care suntem conştienţi cuprinde o varietate în obiectul ei. Toţi cei care admit că sufletul e o substanţă simplă trebuie să admită, aşadar, această multiplicitate în monadă; iar domnul Bayle n-ar fi trebuit să găsească dificultăţi în teza aceasta, aşa cum a făcut în *Dicţionarul* său, la articolul *Rorarius*.

17. Trebuie să se recunoască, pe de altă parte, că *percepţia*, şi ceea ce depinde de ea, *nu se poate explica prin temeiuri mecanice*, adică prin figuri şi mişcări. Şi dacă ne-am închipui că ar exista o maşină a cărei structură ar da naştere la cugetare, simţire şi percepţie, am putea-o concepe destul de mare – păstrând aceleaşi proporţii – ca să putem intra într-însa ca într-o moară. Acestea fiind admise, vizitând-o înăuntru, nu am găsi decât piese împingându-se unele pe altele, dar niciodată ceva cu care să explicăm o percepţie. Explicaţia percepţiei trebuie să o căutăm, aşadar, în substanţa simplă şi nu în ceea ce este compus, adică în maşină. De altfel, nici nu putem găsi altceva în substanţa simplă decât percepţii şi schimbările lor. Numai în acestea, iarăşi, pot consista *acţiunile interne* ale substanţelor simple.

18. S-ar putea da numele de entelehii tuturor substanţelor simple sau monadelor create, căci ele au într-însele o perfecţiune anumită (*ehousi to enteles*); există în ele o suficienţă (*autarkeia*) care le face să fie izvorul acţiunilor interne ale lor şi – ca să spunem astfel – automate incorporale.

19. Dacă vrem să numim suflet tot ce posedă *percepţii* şi *apetiţiuni*, în sensul general pe care l-am explicat mai sus, toate substanţele simple, adică monadele create, ar putea fi numite suflete; fiindcă însă conştiinţa este ceva mai mult decât o simplă percepţie, sunt de acord să ne mulţumim cu numele general de monade sau de entelehii pentru substanţele simple care nu au decât percepţie, şi să numim *suflete* numai pe acelea a căror percepţie este mai distinctă şi însoţită de memorie.

20. Căci cunoaştem în noi înşine, din experienţă, o stare în care nu ne mai amintim de nimic şi nu avem nici o percepţie distinctă – de pildă, atunci când cădem în leşin sau când suntem cuprinşi de un somn greu, fără visuri. În această stare, sufletul nu se deosebeşte simţitor de o monadă; dar cum starea aceasta nu durează şi el se smulge dintr-însa, sufletul e mai mult decât o monadă simplă.

21. De aici însă nu urmează că substanţa simplă nu ar avea deci nici o percepţie. Lucrul acesta nu este cu putinţă, din înseşi cauzele pe

Universitatea Spiru Haret

care le-am spus mai sus: căci ea nu poate pieri, iar pe de altă parte nu ar putea subzista fără o afecțiune, care nu este altceva decât percepția sa. Dar când avem o mare mulțime de mici percepții, în care nimic nu e distinct, suntem amețiți; așa cum se întâmplă când ne învârtim de mai multe ori în jurul nostru în acelaşi sens, fără să ne oprim, şi ne apucă o amețeală care ne poate duce la leşin şi ne împiedică să mai distingem ceva. Şi moartea poate pune pentru un timp animalele în starea asta.

22. Fiindcă însă orice stare prezentă a unei substanțe simple este, în chip natural, o urmare a stării sale precedente, așa încât prezentul ei cuprinde în sine viitorul.

23. Nu se poate, de vreme ce trezindu-ne din leşin *luăm cunoştință* de percepțiile noastre, să nu fi avut percepții şi imediat înainte, deşi nu am fost conştienți de ele; căci în chip natural o percepție nu poate veni decât din altă percepție, așa cum o mişcare nu poate proveni în mod natural decât din altă mişcare.

24. Se vede de aici că dacă n-am avea în percepțiile noastre nimic distinct şi, ca să zicem așa, mai pronunțat şi de un gust mai viu, ne-am afla mereu în stare de leşin. Şi aceasta este starea monadelor cu totul nude.

25. De altfel, că natura a dat animalelor percepții pronunțate vedem din grija pe care a avut-o să le procure organe care adună mai multe raze de lumină sau mai multe ondulații ale aerului, ca să le dea prin reunirea lor mai multă eficacitate. Ceva asemănător există în miros, în gust, în pipăit şi poate în multe alte simțuri care nu sunt cunoscute. Voi explica mai târziu cum ceea ce are loc în suflet reprezintă ceea ce se petrece în organe.

26. Memoria procură sufletelor un fel de *consecuție*, care imită rațiunea, dar pe care trebuie să o distingem de aceasta. În adevăr, animalele, când percep un lucru care le impresionează şi de la care au mai avut înainte o percepție asemănătoare, se aşteaptă – datorită reprezentării pe care au păstrat-o în memorie – să urmeze ceea ce a fost legat de acel lucru, în percepția precedentă, şi sunt înclinate către simțiri analoage celor pe care le-au încercat atunci. De exemplu: când se arată câinilor bățul, ei îşi amintesc de durerea pe care le-a cauzat-o acesta, scot țipete şi fug.

27. Imaginea vie care le izbeşte şi le mişcă provine însă fie din intensitatea, fie din mulțimea percepțiilor precedente. Căci adesea o impresie puternică produce, dintr-o dată, efectul pe care-l are o *deprindere* îndelungată sau repetarea multor percepții puțin intense.

Universitatea Spiru Haret

28. În măsura în care consecuția percepțiilor lor se face doar potrivit principiului memoriei, oamenii acționează ca animalele; ei se aseamănă cu medicii empirici care au numai practică, fără teorie; şi în trei sferturi din acțiunile noastre noi nu suntem decât „empirici". De pildă, când aşteptăm să fie mâine ziuă acționăm empiric, pentru că aşa s-au petrecut mereu lucrurile până acum. Astronomul singur deduce aceasta din temeiuri raționale.

29. Însă ceea ce ne deosebeşte de simplele animale este cunoştința adevărurilor necesare şi eterne; datorită ei avem *rațiunea* şi ştiințele şi ne ridicăm la cunoştința de noi înşine şi de Dumnezeu. Şi aceasta se numeşte, în noi, suflet rațional sau *spirit*.

30. Tot prin cunoştința adevărurilor necesare şi prin abstracțiile lor suntem ridicați până la *actele reflexive*, care ne fac să cugetăm la ceea ce numim *eu* şi să ne dăm seama că aceasta sau altă determinație se află în noi; şi astfel, cugetând la noi, cugetăm la ființă, la substanță, la ce este simplu şi ce este compus, la ceea ce e imaterial şi la Dumnezeu el însuşi, concepând că ceea ce în noi e mărginit, într-însul este fără margini. Iar actele acestea reflexive ne procură principalele obiecte ale raționamentelor noastre.

31. Raționamentele noastre sunt întemeiate pe *două mari principii*, *principiul contradicției*, în virtutea căruia socotim fals tot ce cuprinde în sine o contradicție, şi adevărat, ceea ce este opus falsului, adică în contradicție cu acesta;

32. Şi *principiul rațiunii suficiente*, în virtutea căruia considerăm că nici un fapt nu poate fi adevărat sau real, nici o propoziție veridică, fără să existe un temei, o rațiune suficientă pentru care lucrurile sunt aşa şi nu altfel, deşi temeiurile acestea de cele mai multe ori nu ne pot fi cunoscute.

33. Există de asemenea două feluri de *adevăruri*, cele de *raționament* şi cele de *fapt*. Adevărurile de *raționament* sunt necesare şi opusul lor e imposibil, iar cele de *fapt* sunt contingente şi opusul lor este posibil. Când un adevăr este necesar, îi putem găsi temeiul prin analiză, rezolvându-l în idei şi adevăruri mai simple, până ajungem la cele primitive.

34. Astfel, *teoremele* speculației şi *canoanele* practicii sunt reduse de matematicieni pe calea analizei la *definiții*, *axiome* şi *postulate*.

35. În cele din urmă există *idei simple*, pe care nu le putem defini; există de asemenea axiome şi postulate, într-un cuvânt, *principii primitive*, care nu pot fi dovedite şi nici nu au nevoie de

Universitatea Spiru Haret

dovadă; acestea sunt *propoziţiile identice*, opusul cărora conţine o contradicţie expresă.

36. Dar *raţiune suficientă* trebuie să se găsească şi în *adevărurile contingente* sau *de fapt*, adică în şirul lucrurilor răspândite în universul creaturilor, unde rezoluţia în temeiuri particulare ar putea duce la o detaliere fără limită, datorită imensei varietăţi a lucrurilor din natură şi diviziunii corpurilor la infinit. O infinitate de figuri şi de mişcări, prezente şi trecute, intră în cauza eficientă a scrisului meu din acest moment; şi tot aşa, în cauza finală a lui intră o infinitate de mici înclinaţii şi dispoziţii, prezente şi trecute, ale sufletului meu.

37. Şi fiindcă toată *detalierea* aceasta duce numai la alte fapte contingente, anterioare, adică şi mai detaliate, contingenţe care, la rândul lor, au fiecare nevoie de o analiză asemănătoare pentru a li se găsi raţiunea suficientă, nu suntem, pe această cale, mai avansaţi decât la început; iar raţiunea suficientă sau ultimă trebuie să se găsească dincolo de şirul sau de *seria* acestei detalieri de contingenţe, oricât ar fi de infinită aceasta.

38. Şi astfel, ultima raţiune a lucrurilor trebuie să se afle într-o substanţă necesară, în care detaliul schimbărilor să nu se găsească decât în chip eminent, ca în izvorul lui – şi aceasta numim *Dumnezeu*.

39. Substanţa aceasta însă fiind o raţiune suficientă pentru întreagă această detaliere care, pe de altă parte, este în toată întinderea ei legată laolaltă – *nu există decât un singur Dumnezeu* şi *acest Dumnezeu este suficient*.

40. Putem afirma, de asemenea, că această substanţă supremă care e unică, universală şi necesară – neavând nimic afară dintr-însa care să fie independent de ea şi nefiind decât o consecinţă simplă a fiinţei posibile –, nu poate admite limite şi trebuie să conţină toată realitatea, atâta câtă este cu putinţă.

41. De unde urmează că Dumnezeu este absolut perfect, *perfecţiunea* nefiind altceva decât mărimea realităţii pozitive, luată riguros, înlăturând limitele sau marginile, în lucrurile care sunt limitate. Iar acolo unde nu există nici o margine, adică în Dumnezeu, perfecţiunea este absolut infinită.

42. Mai urmează însă, de aici, că creaturile îşi datoresc perfecţiunile lor influxului primit de la Dumnezeu, dar imperfecţiunile le au de la natura lor proprie, care nu poate fi lipsită de limite, căci în aceasta stă deosebirea lor de Dumnezeu. *Imperfecţiunea* aceasta *originară* a creaturilor se observă în *inerţia naturală* a corpurilor.

Universitatea Spiru Haret

43. Este iarăşi adevărat că în Dumnezeu se află nu numai izvorul existenţelor, dar şi acela al esenţelor, întrucât sunt reale, adică izvorul a ceea ce este real în posibilitate. Aceasta, fiindcă intelectul lui Dumnezeu este regiunea adevărurilor eterne sau a ideilor de care ele depind, şi astfel, fără Dumnezeu nimic în posibilităţi n-ar fi real, şi nu numai nimic n-ar exista, dar nimic n-ar fi posibil.

44. Căci, dacă se află o realitate în esenţe, adică în posibilităţi sau în adevărurile eterne, realitatea aceasta trebuie neapărat să-şi aibă temeiul în ceva existent sau actual, prin urmare, în existenţa fiinţei necesare, fiinţă în care esenţa cuprinde în sine existenţa, sau pentru care e de ajuns ca ea să fie posibilă, pentru a fi actuală.

45. Astfel, Dumnezeu singur (sau fiinţa necesară) are acest privilegiu de a trebui să existe, dacă este posibil. Şi deoarece nimic nu poate împiedica posibilitatea a ceea ce nu cuprinde în sine nici o mărginire, nici o negaţie şi, în consecinţă, nici o contradicţie, aceasta ajunge pentru a cunoaşte *a priori* că Dumnezeu există. Existenţa lui Dumnezeu am mai dovedit-o şi prin realitatea adevărurilor eterne. Am dovedit-o însă şi *a posteriori*, de vreme ce există făpturi contingente, iar acestea nu pot avea raţiunea lor ultimă, adică suficientă, decât în fiinţa necesară, care îşi are temeiul existenţei sale în ea însăşi.

46. Totuşi, nu trebuie să ne închipuim, ca unii filosofi, că adevărurile eterne, depinzând de Dumnezeu, ar fi arbitrare şi ar depinde de voinţa sa, aşa cum pare să fi socotit Descartes şi apoi D-l Poiret. Lucrul acesta este adevărat numai pentru adevărurile contingente, al căror principiu este *convenienţa* sau alegerea a ceea ce este *mai bun*, în timp ce adevărurile necesare depind numai de intelectul divin, fiind obiectul său intern.

47. Astfel, Dumnezeu singur este unitatea primitivă, adică substanţa simplă originară; toate monadele create sau derivate sunt producţii ale sale şi se nasc, spre a spune aşa, prin fulguraţii continue ale divinităţii, din moment în moment, mărginite de capacitatea de recepţie a creaturii, căreia îi este esenţial să fie limitată.

48. În Dumnezeu se află *puterea*, care e izvorul a toate, apoi *cunoaşterea*, care conţine detaliul ideilor şi, în sfârşit, *voinţa*, care săvârşeşte schimbările sau producerile, potrivit principiului optimului. Acestea răspund în monadele create la ceea ce constituie, în monade, subiectul sau baza, facultatea perceptivă şi facultatea apetitivă. În Dumnezeu însă, aceste atribute sunt absolut infinite sau perfecte, pe când în monadele create sau în entelehii (*perfectihabies*, cum traducea

Universitatea Spiru Haret

Hermolaus Barbarus cuvântul acesta) ele nu sunt decât imitații ale atributelor divine, pe măsura perfecției ce se găsește în ele.

49. Se zice că o creatură *acționează* în afară în măsura în care ea posedă perfecțiune şi că *suferă* acțiunea altei creaturi, în măsura în care este imperfectă. Se atribuie astfel monadei *acțiune*, în măsura în care ea are percepții distincte, şi *pasiune*, în măsura în care are percepții confuze.

50. Iar o creatură este mai perfectă decât alta, întrucât găsim într-însa temeiul care serveşte pentru a explica *a priori* ceea ce se petrece în cealaltă; şi datorită acestui fapt se spune că ea acționează asupra celeilalte.

51. În substanțele simple însă nu există altceva decât o influență *ideală* a unei monade asupra alteia – influență care nu-şi poate produce efectul decât prin intervenția lui Dumnezeu – anume întrucât în ideile lui Dumnezeu o monadă cere cu dreptate ca Dumnezeu să țină seama de ea atunci când ordonează, încă de la începutul lucrurilor, pe celelalte. Căci, de vreme ce o monadă creată n-ar putea avea o influență fizică asupra interiorului celeilalte, numai prin acest mijloc poate sta una sub dependența celeilalte.

52. Şi datorită acestui fapt, acțiunile şi pasiunile sunt mutuale între creaturi. Căci Dumnezeu, potrivind două substanțe simple, găseşte în fiecare temeiuri la care este obligat să acomodeze pe cealaltă, şi, prin urmare, ceea ce este activ în anumite privințe este din alt punct de vedere pasiv: *activ*, în măsura în care ceea ce cunoaştem distinct într-însul serveşte ca temei în explicarea celor ce se petrec în altul; şi *pasiv*, în măsura în care temeiul celor ce se petrec în el se găseşte în ceea ce cunoaştem distinct în altul.

53. Fiindcă însă în ideile lui Dumnezeu e cuprinsă o infinitate de universuri posibile şi fiindcă dintre ele nu poate exista decât unul singur, trebuie să existe o rațiune suficientă pentru alegerea lui Dumnezeu, rațiune care îl decide pentru unul mai degrabă decât pentru celălalt.

54. Iar rațiunea aceasta nu se poate găsi decât în *convenință*, adică în gradele de perfecțiune pe care o conțin aceste lumi, fiece *posibil* având dreptul să pretindă la existență în măsura perfecțiunii pe care o cuprinde.

55. Şi aceasta este cauza pentru care există universul cel mai bun – de care, în virtutea înțelepciunii sale, Dumnezeu ia cunoştință –, pe care, datorită bunătății sale, el îl alege şi pe care, prin puterea sa, îl produce.

Universitatea Spiru Haret

56. *Legătura* aceasta însă, adică acomodarea tuturor lucrurilor create la fiecare dintre ele şi a fiecărui lucru la toate celelalte, face ca fiece substanţă simplă să aibă raporturi care le exprimă pe toate celelalte şi să fie, în consecinţă, o oglindă vie, perpetuă, a universului.

57. Şi aşa cum acelaşi oraş, privit din laturi diferite, pare cu totul altul şi este ca şi multiplicat în perspectivele sale, tot astfel, datorită mulţimii infinite a substanţelor simple, avem oarecum tot atâtea universuri deosebite, universuri care nu sunt totuşi decât perspectivele unuia singur, potrivit punctelor de vedere diferite ale fiecărei monade.

58. Şi aceasta este mijlocul de a obţine toată varietatea câtă este cu putinţă, dar împreună cu ordinea cea mai mare care se poate – adică mijlocul de a obţine toată perfecţiunea câtă se poate.

59. De aceea, singură ipoteza aceasta (pe care îndrăznesc să o socotesc demonstrată) înalţă aşa cum se cuvine maiestatea lui Dumnezeu; acest lucru D-l Bayle l-a recunoscut, atunci când în *Dicţionarul* său (art. *Rorarius*) a ridicat obiecţii împotriva ei, fiind chiar tentat să creadă că am dat prea mult lui Dumnezeu, mai mult chiar decât este posibil. Însă el n-a putut aduce nici un argument pentru ce această armonie universală, potrivit căreia fiecare substanţă le exprimă exact pe toate celelalte, prin raporturile pe care le are cu ele, ar fi imposibilă.

60. Se văd, de altfel, din ceea ce am spus până acum, temeiurile *a priori* pentru care lucrurile nu se pot petrece altfel: în adevăr, orânduind totul, Dumnezeu a ţinut seamă de fiecare parte a totului, şi în mod particular de fiecare monadă; iar natura monadei fiind de a reprezenta, nimic nu ar putea-o limita la reprezentarea numai unei părţi din lucruri; deşi este adevărat că pentru detaliul Universului întreg reprezentarea aceasta nu e decât confuză, şi ea nu poate fi distinctă decât pentru o mică parte a lucrurilor, anume pentru acelea care sunt fie cele mai apropiate, fie cele mai mari, în raport cu fiecare monadă; altfel, fiece monadă ar fi o divinitate. Nu în obiectul lor, ci în modalitatea cunoaşterii obiectului sunt monadele mărginite. Toate, în mod confuz, tind către infinit, către tot, dar sunt mărginite şi se deosebesc unele de altele prin gradele percepţiilor distincte.

61. Iar corpurile compuse au analogie în această privinţă cu substanţele simple. În adevăr, fiindcă totul este plin – ceea ce face ca materia întreagă să fie legată –, orice mişcare în acest plin produce un efect oarecare asupra lucrurilor distante, pe măsura distanţei la care se găsesc; în felul acesta, fiecare corp e afectat nu numai de corpurile care îl ating, resimţindu-se de tot ce se întâmplă acestora, ci prin

Universitatea Spiru Haret

mijlocirea lor e afectat şi de cele în contact cu cele dintâi, care îl ating nemijlocit. Urmează de aici că această comunicaţie se întinde până la orice distanţă. Aşadar, fiece corp se resimte de tot ce se petrece în Univers, aşa încât cel ce vede totul ar putea citi în fiecare ce se petrece pretutindeni; ba chiar ce s-a petrecut sau se va petrece, observând în ceea ce este prezent ceea ce e îndepărtat, atât în privinţa timpului, cât şi a locului: *sympnoia panta* zicea Hipocrate. Însă un suflet nu poate citi în sine însuşi decât ce e reprezentat în el în chip distinct – el nu îşi poate desfăşura dintr-o dată cutele sale, care merg la infinit.

62. Astfel, deşi fiecare monadă creată reprezintă întregul Univers, ea reprezintă mai distinct corpul care îi este în mod particular afectat şi a cărui entelehie ea o constituie; dar fiindcă acest corp exprimă Universul întreg – datorită conexiunii întregii materii în spaţiul plin –, reprezentând acest corp, care îi aparţine în mod particular, sufletul reprezintă totodată Universul întreg.

63. Corpul aparţinând unei monade, care este entelehia sau sufletul lui, alcătuieşte împreună cu entelehia ceea ce putem numi o *vietate*, şi împreună cu sufletul, ceea ce numim *animal*. Corpul unei vietăţi sau al unui animal însă este totdeauna organic; căci fiecare monadă fiind, în felul ei propriu, o oglindă a Universului, iar Universul fiind rânduit într-o ordine perfectă, trebuie să existe ordine şi în ceea ce îl reprezintă, adică în percepţiile sufletului şi, prin urmare, în corpul potrivit căruia Universul e reprezentat în suflet.

64. Aşadar, fiece corp organic al unei vietăţi este un fel de maşină divină sau de automat natural, care depăşeşte infinit de mult toate automatele artificiale. Căci o maşină făcută prin meşteşugul omului nu este în fiecare din părţile sale, maşină. De pildă: dintele unei roţi de alamă are părţi sau fragmente care pentru noi nu mai sunt ceva meşteşugit şi nu mai au nimic care să amintească de maşină, dacă ne referim la funcţia căreia roata îi era destinată. Maşinile naturii însă, cu alte cuvinte, corpurile vii, sunt în cele mai mici părţi ale lor tot maşini, la nesfârşit. Aceasta este diferenţa între natură şi meşteşug, adică între meşteşugul divin şi meşteşugul nostru.

65. Iar autorul naturii a putut folosi meşteşugul acesta divin şi nesfârşit de minunat, fiindcă fiece porţiune a materiei este nu numai divizibilă la infinit – cum au recunoscut cei vechi –, dar şi subdivizată actual, fără sfârşit, fiece parte în părţi, având fiecare o mişcare proprie; altfel, ar fi cu neputinţă ca fiece porţiune a materiei să poată exprima Universul.

Universitatea Spiru Haret

66. De unde vedem că în cea mai mică parte a materiei se găseşte o lume de creaturi, de vietăţi, de animale, de entelehii, de suflete.

67. Fiece porţiune a materiei poate fi concepută ca o grădină plină de plante şi ca o baltă plină de peşte. Însă fiecare ramură a plantei, fiecare mădular al animalului, fiece picătură din umorile lui este la rândul său o astfel de grădină sau de baltă.

68. Şi cu toate că pământul şi aerul, considerate în intervalul dintre plantele grădinii, sau apa care desparte peştii din iaz, nu sunt ele însele nici plantă, nici peşte, ele totuşi conţin încă plante şi peşti, dar de cele mai multe ori de o subtilitate imperceptibilă nouă.

69. Aşadar, nimic nu e incult, steril şi mort în Univers; nu există haos, nu există confuzie decât în aparenţă, adică aşa cum ar părea de la distanţă într-o baltă în care am vedea o mişcare confuză şi, ca să zicem aşa, o mişunare a peştilor din iaz, fără să distingem peştii înşişi.

70. De aici se vede că fiece corp viu are o entelehie dominantă, care constituie, în animal, sufletul; însă membrele acestui corp viu sunt pline de alte vietăţi, plante şi animale, având la rândul lor fiecare entelehia sau sufletul ei dominator.

71. Nu trebuie să ne închipuim însă – cum au făcut unii care au luat în înţeles greşit gândul meu – că fiece suflet are o masă, adică o porţiune proprie de materie, ce i-a fost afectată pentru totdeauna, şi că posedă prin urmare alte vietăţi inferioare destinate să-i servească totdeauna. Căci corpurile sunt toate într-un flux perpetuu, ca nişte pâraie; încontinuu intră şi ies părţi din ele.

72. Astfel, sufletul nu-şi schimbă trupul decât puţin câte puţin şi gradat, aşa încât el nu este niciodată despuiat dintr-o dată de toate organele sale; şi deşi are loc adesea în animale metamorfoză – metempsihoză şi transmigraţie a sufletelor nu există; nu există nici *suflete* cu totul *separate*, nici genii fără corp. Singur Dumnezeu este în întregime desprins de corp.

73. Mai urmează încă de aici că nu există nici naştere întreagă, nici moarte desăvârşită, în sensul riguros al despărţirii sufletului de trup. Iar ceea ce numim noi *naştere* nu este decât dezvoltare şi creştere, aşa cum ceea ce numim noi *moarte* nu e decât contractare şi diminuare.

74. Originea formelor, entelehiilor şi sufletelor a produs filosofilor multă încurcătură. Astăzi însă, constatându-se prin cercetări exacte asupra plantelor, insectelor şi animalelor că niciodată corpurile organizate din natură nu se produc dintr-un haos sau dintr-o putrefacţie, ci totdeauna din seminţe – în care fără îndoială există o

Universitatea Spiru Haret

anumită *preformație* –, s-a ajuns la concluzia că înaintea concepției se găsea deja, în sămânță, nu numai corpul organic, ci şi un suflet în acest corp, cu un cuvânt, animalul însuşi; prin mijlocirea concepției animalul acesta dobândind numai dispoziția de a se transforma adânc pentru a deveni un animal de altă speță. Şi se vede ceva asemănător chiar în afară de generațiune, de pildă atunci când viermii devin muşte şi omizile fluturi.

75. *Animalele* din care câteva sunt ridicate, prin mijlocirea concepției, la treapta de animale mai mari, pot fi numite *spermatice*, acelea dintre ele însă care-şi păstrează specia – adică cele mai multe – se nasc, se înmulțesc şi sunt distruse întocmai ca animalele mari, şi numai un mic număr de aleşi trec pe o scenă mai mare.

76. Însă aceasta era numai jumătate din adevărul întreg: am socotit, prin urmare, că dacă animalul nu are început în chip natural, el nu are nici sfârşit în mod natural; şi că nu numai generație nu există, dar nici distrugere deplină, nici moarte, luată în sens riguros. Şi aceste raționamente făcute *a posteriori* şi scoase din experiență sunt în acord perfect cu principiile mele deduse *a priori*, cum am făcut mai sus.

77. Se poate spune aşadar că nu numai sufletul (oglindă a unui univers indestructibil) este indestructibil, dar chiar animalul însuşi, deşi maşinăria lui piere adesea în parte, părăsind şi adăugându-şi resturi organice.

78. Principiile acestea mi-au dat mijlocul de a explica în chip natural uniunea sau conformitatea dintre suflet şi corpul organic. Sufletul îşi urmează legile sale proprii şi corpul, tot astfel, pe ale sale; şi totuşi ele se întâlnesc, în virtutea *armoniei stabilite de mai înainte* între toate substanțele, de vreme ce toate sunt reprezentări ale aceluiaşi Univers.

79. Sufletele acționează după legile cauzelor finale, prin apetițiuni, scopuri şi mijloace. Corpurile acționează după legile cauzelor eficiente, adică ale mişcărilor. Iar cele două imperii, al cauzelor eficiente şi al cauzelor finale, sunt armonice între ele.

80. Descartes a recunoscut că sufletele nu pot da corpurilor forță, fiindcă în sânul materiei se găseşte totdeauna aceeaşi cantitate de forță. Totuşi, el a crezut că sufletul poate schimba direcția corpurilor. Aceasta însă numai din pricină că pe timpul său nu se cunoştea legea naturii care cere totodată şi conservarea aceleiaşi direcții totale, în sânul materiei. Dacă ar fi cunoscut-o, Descartes ar fi ajuns la sistemul meu, al armoniei prestabilite.

Universitatea Spiru Haret

81. Potrivit acestui sistem, corpurile acționează ca şi cum (prin imposibil) n-ar exista suflete; iar sufletele, ca şi cum n-ar exista corpuri; corp şi suflet acționând totuşi ca şi cum unul ar lucra asupra celuilalt.

82. Cât despre spirite, adică despre sufletele înzestrate cu rațiune, deşi socotesc că în toate vietățile şi animalele se găseşte în cele din urmă acelaşi lucru, aşa cum am spus mai sus (că adică animalul şi sufletul nu încep decât o dată cu lumea şi nici nu au sfârşit, atât timp cât lumea nu are sfârşit), există totuşi particularitatea aceasta, în animalele înzestrate cu rațiune, că micile lor animale spermatice, cât timp îşi păstrează doar natura spermatică, nu posedă decât suflete ordinare, adică senzitive; însă acelea dintre ele care sunt, ca să zicem aşa, alese, îndată ce parvin prin actul concepției la natura umană, sufletele lor se ridică pe treapta rațiunii şi dobândesc prerogative de spirite.

83. Printre alte deosebiri care există între sufletele ordinare şi spirite, deosebiri din care am amintit deja o parte, există încă aceasta: că în general sufletele sunt oglinzi vii sau imagini ale Universului creaturilor, spiritele însă sunt, pe deasupra, imagini ale divinității însăşi, adică ale însuşi autorului naturii, capabile să cunoască sistemul Universului şi să imite, prin probe arhitectonice, ceva dintr-însul; fiecare spirit fiind în departamentul său ca o mică divinitate.

84. Datorită acestui lucru, spiritele au capacitatea de a intra într-un fel de societate cu Dumnezeu, acesta fiind față de ele nu numai ce e inventatorul pentru maşina sa (cum este Dumnezeu față de celelalte creaturi), ci pe deasupra, ceea ce un prinț este pentru supuşii săi, ba chiar un tată pentru copiii săi.

85. De unde e uşor să concludem că unirea laolaltă a tuturor spiritelor trebuie să alcătuiască cetatea lui Dumnezeu, adică statul cel mai desăvârşit cu putință, sub cel mai desăvârşit monarh.

86. Cetatea aceasta a lui Dumnezeu, monarhia aceasta cu adevărat universală, constituie o lume morală în lumea naturală, şi tot ce e mai înalt şi mai divin între lucrările lui Dumnezeu; într-însa consistă gloria adevărată a lui Dumnezeu – căci dacă mărimea şi bunătatea sa n-ar fi cunoscute şi admirate de către spirite, glorie nici n-ar exista. Față de această cetate divină îşi manifestă el, propriu vorbind, bunătatea, în timp ce înțelepciunea şi puterea lui se arată pretutindeni.

87. Aşa cum mai sus am constatat armonie desăvârşită între cele două regnuri ale naturii, cel în care domnesc cauzele eficiente şi cel în

Universitatea Spiru Haret

care domnesc cauzele finale, trebuie să mai observăm aici o altă armonie, aceea între regnul fizic al naturii şi regnul moral al graţiei, adică între Dumnezeu considerat ca arhitect al maşinii Universului şi Dumnezeu considerat ca monarh al cetăţii divine a spiritelor.

88. Datorită acestei armonii, mersul lucrurilor duce, pe înseşi căile naturii, la graţie; şi globul acesta, de pildă, trebuie să fie distrus şi reparat, pe căi naturale, în momentele în care o cere guvernământul spiritelor – pentru pedeapsa unora şi recompensa celorlalte.

89. Se poate spune, de asemenea, că Dumnezeu ca arhitect dă întru totul satisfacţie lui Dumnezeu ca legiuitor; şi astfel păcatele trebuie să îşi poarte cu ele pedeapsa, prin ordinea însăşi a naturii şi în virtutea însăşi a structurii mecanice a lucrurilor, iar acţiunile frumoase, în acelaşi fel, îşi vor atrage recompensele pe căi maşinale, în ce priveşte corpurile, deşi lucrul acesta nu se poate şi nu trebuie să se întâmple totdeauna imediat.

90. În sfârşit, sub această guvernare perfectă n-ar exista nicio acţiune bună fără recompensă, nici una rea fără pedeapsă, totul trebuind să ducă la bine, pentru cei buni – adică pentru aceia care în acest mare stat nu sunt nişte nemulţumiţi, ci îşi pun încrederea în Providenţă, după ce şi-au făcut datoria, şi iubesc şi imită cum se cuvine pe autorul a tot binele, declarându-se în contemplarea perfecţiilor sale – aşa cum cere natura adevăratei *dragoste curate*, care face să ne bucurăm de fericirea obiectului iubit. Iată de ce persoanele înţelepte şi pline de virtute lucrează la îndeplinirea a tot ce pare conform voinţei divine, prezumate sau antecedente, şi sunt mulţumite în acelaşi timp cu ceea ce Dumnezeu decide să se întâmple efectiv, în virtutea voinţei sale secrete, consecvente şi decisive: recunoscând că dacă am putea înţelege îndeajuns ordinea Universului, am găsi că el întrece toate dorinţele celor mai înţelepţi şi că nu e cu putinţă ca Universul să fie făcut mai bun decât este nu numai în ce priveşte întregul, în general, dar chiar în ce ne priveşte pe noi, în particular – dacă suntem uniţi, aşa cum trebuie, cu autorul totului, nu numai întrucât e arhitectul şi cauza eficientă a fiinţei noastre, dar şi ca stăpân al nostru şi cauză finală, ce trebuie să constituie întregul scop al voinţei noastre, aşa cum singur poate face fericirea noastră.

Universitatea Spiru Haret

FRANCIS BACON

NOUL ORGANON[*]

SINTEZĂ INTRODUCTIVĂ[**]

Născut la St. Albans, aproape de Londra, şi având pregătire juridică, *Francis Bacon* (1561-1626) a ocupat importante funcţii politice, fiind numit în 1618 lord cancelar. Acuzat de corupţie şi condamnat în 1621, el îşi dedică ultimii ani de viaţă cercetărilor ştiinţifice.

A scris piese de teatru, dar şi opere filosofice, dintre care cele mai importante sunt: *Noul Organon sau îndrumări metodice despre interpretarea naturii şi despre stăpânirea ei de către om* (1620), *De dignitate et augmentis scientiarum*/*Despre demnitatea şi progresele ştiinţelor* (1623) – ambele urmau să facă parte din vasta operă filosofică şi ştiinţifică proiectată de Bacon şi intitulată *Instauratio Magna*/*Marea întemeiere*/*Eseuri* (1597), *Despre înţelepciunea anticilor* (1610), *Impetus philosophici*/*Elanuri filosofice* (postum, 1653), precum şi romanul utopic *Noua Atlantidă* (1627).

Considerat iniţiatorul empirismului modern, Francis Bacon este apreciat în filosofie îndeosebi pentru crearea metodei inductive, căreia îi este caracteristic recursul la experienţă. Prin inducţie (amplificatoare), el înţelege un tip de raţionament în care, de la observaţii individuale, se ajunge, prin abstractizare şi generalizare treptată, la propoziţii generale valabile pentru toate cazurile de un anumit gen. Pentru filosoful englez, studiul naturii trebuie să fie orientat de anumite reguli de observare a faptelor, iar generalizarea prin care se obţin cunoştinţele ştiinţifice să fie treptată, graduală.

Teoria baconiană a inducţiei este expusă în *Noul Organon*, una dintre cerinţele indispensabile cunoaşterii naturii fiind eliberarea minţii de

[*] Francis Bacon, *Noul Organon sau adevăratele îndrumări pentru explicarea naturii*, Editura Academiei, 1957. Traducere şi note de N. Petrescu şi M. Florian.

[**] Sinteză introductivă de Delia Şerbescu.

Universitatea Spiru Haret

prejudecăți, de așa-numiții „idoli” (termen ce provine din grecescul „eidola”, care înseamnă „idei false”). Filosoful englez identifică patru tipuri de cauze de eroare ale minții omenești: 1) *idolii tribului* (*idola tribus*), care sunt erorile simțurilor și ale minții împărtășite de toți membrii „tribului” omenesc; 2) *idolii peșterii* (*idola specus*), care provin din ceea ce este specific fiecărui individ, din „peștera sau vizuina” lui; 3) *idolii forului sau ai pieței* (*idola fori*), ai omului aflat în societate cu alții, erori având-și originea în cuvintele care „siluiesc intelectul și tulbură totul”; 4) *idolii teatrului* (*idola theatri*), erorile filosofice, provenite din respectul pentru tradiție, din „credulitate și neglijență”. Influența lor asupra minții trebuie să înceteze prin efortul perseverent al cercetătorului naturii care vrea să ajungă la certitudine, e drept, nu una absolută, căci Bacon nu este un gânditor dogmatic, ci relativă, însă, pentru om, suficientă, a cunoștințelor sale.

Deși pune accent pe experiență, filosoful englez consideră la fel de important rolul rațiunii în cunoaștere, aceasta neputând fi obținută fără colaborarea dintre ea și simțuri. În acest sens, el compară „adevărații cercetători” cu albinele, „care adună nectarul și-l preschimbă în miere”. Bacon recomandă astfel evitarea extremelor reprezentate de „empirici”, asemănați cu furnicile, „care doar adună provizii din lumea externă”, și, pe de altă parte, de „dogmatici”, comparați cu păianjenii, „care își țes pânza din propria substanță”, fiind deci prizonierii propriilor prejudecăți. Ieșirea din labirintul care este pentru filosoful englez natura (comparată de el și cu o pădure) se face, prin urmare, cu ajutorul unui „fir al Ariadnei” obținut prin împletirea inducției cu deducția, la cunoașterea științifică ajungându-se prin ceea ce el numește „căsătoria” statornică dintre „metoda empirică” și „metoda rațională”.

*

CARTEA I

I. Omul, servitor și interpret al naturii, poate să înfăptuiască și să cunoască, atât cât a observat din ordinea naturii prin lucrul însuși sau[1] prin spirit; în afară de aceasta, el nu mai cunoaște și nu mai poate nimic.

II. Nici mâna singură, nici intelectul lăsat în voia lui nu pot prea mult; lucrarea se înfăptuiește prin instrumente și prin ajutoare, de care au nevoie atât intelectul cât și mâna. Și, după cum instrumentele mâinii grăbesc și călăuzesc mișcarea, tot așa instrumentele spiritului sprijină și apără intelectul.

III. Știința și puterea omului sunt unul și același lucru, fiindcă necunoașterea cauzei face să dea greș efectul. Natura nu este învinsă

[1] Nu este vorba de o alternativă, deși cuvântul „sau” poate crea confuzie. O convingere fundamentală a lui Bacon este conlucrarea experienței și a gândirii, nu despărțirea lor.

Universitatea Spiru Haret

decât ascultând de ea; ceea ce în teorie este cauză, în practică este regulă.[2]

IV. În înfăptuirile sale, omul nu poate decât să apropie sau să despartă corpurile naturii: restul îl îndeplineşte natura interior.

V. Obişnuiesc să intervină în operaţiile naturii mecanicianul, matematicianul, medicul, alchimistul şi vrăjitorul, dar toţi (în starea actuală a lucrurilor) cu slabe mijloace şi cu rezultate reduse.

VI. Ar fi absurd şi în sine contradictoriu dacă am crede că ceea ce nu s-a înfăptuit până acum niciodată ar putea să fie înfăptuit altfel decât prin mijloace încă neîncercate până acum vreodată.

VII. Produsele spiritului şi ale mâinii par numeroase judecând după cărţi şi meşteşuguri; dar toată această diversitate constă într-o subtilitate exagerată şi în deduceri din puţine lucruri cunoscute, nu în mulţimea axiomelor.

VIII. Chiar descoperirile de până acum le datorăm mai mult întâmplării şi experienţei practice decât ştiinţelor. Căci ştiinţele pe care le avem acum sunt numai o îngrămădire de lucruri descoperite de mult, nu modul de a descoperi ceva nou şi îndrumări spre lucruri noi.

IX. Cauza şi rădăcina unică a aproape tuturor relelor în ştiinţe este că, în timp ce admirăm în mod greşit şi preamărim puterile spiritului omenesc, nu căutăm adevăratele lui ajutoare.[3]

X. Fineţea naturii întrece de multe ori fineţea simţurilor şi a intelectului. Acele frumoase reflexii, speculaţii şi întemeieri ale omului sunt lucruri nesănătoase, numai că nu este nimeni care să observe aceasta.

XI. După cum ştiinţele de care dispunem acum nu sunt folositoare pentru invenţiile practice, tot aşa logica de care dispunem nu este folositoare pentru descoperirile ştiinţifice.

XII. Logica, de care se abuzează acum, serveşte mai mult să statornicească şi să fixeze erorile (care se ascund în noţiunile obişnuite) decât să cerceteze adevărul; de aceea ea este mai mult dăunătoare decât folositoare.

XIII. Silogismul nu ajută pentru a descoperi principiile ştiinţelor şi este în zadar întrebuinţat pentru a verifica propoziţiile mijlocii,[4]

---

[2] Legătura dintre cauză şi efect este o regularitate a naturii şi deci o regulă pentru practica omului.

[3] Admiraţia greşită se referă la silogism: „adevăratul ajutor", la metoda inductivă.

[4] Prin „axiome" Bacon înţelege judecăţile generale asupra universului. Axiomele sunt, după el, de trei feluri: inferioare, mijlocii şi superioare: „propoziţiile mijlocii" (*axiomata media*) sunt propoziţiile generale care sunt accesibile ştiinţei.

Universitatea Spiru Haret

deoarece el este mult prea nepotrivit cu finețea naturii: el constrânge adeziunea noastră, nu realitatea.[5]

XIV. Silogismul se alcătuieşte din propoziții; propozițiile din cuvinte; iar cuvintele sunt semnele lucrurilor. De aceea, dacă noțiunile (care sunt temelia lucrului) sunt confuze şi scoase din lucruri în grabă, nimic trainic nu se poate clădi pe ele. Deci toată nădejdea stă în adevărata inducție.

XV. În noțiunile noastre, atât cele logice cât şi cele fizice, nu este nimic temeinic; *substanța, calitatea, acțiunea, pasiunea, însăşi existența* nu sunt bine făcute; încă mai puțin *greul, uşorul, densul, rarul, umedul, uscatul, naşterea, distrugerea, atracția, respingerea, elementul, materia, forma* şi celelalte la fel. Toate sunt produse ale imaginației şi rău definite.[6]

XVI. Noțiunile speciilor inferioare,[7] cum sunt noțiunea *omului, câinelui, porumbelului,* şi datele nemijlocite ale simțurilor, cum sunt *caldul, recele, albul, negrul*, nu înşeală prea mult, dar, devin confuze prin mişcarea materiei şi prin amestecul lucrurilor unele cu altele. Toate celelalte (de care s-au folosit până acum oamenii) sunt rătăciri şi n-au fost scoase şi formate din lucruri aşa cum se cuvine.

XVII. Bunul plac şi eroarea nu sunt mai reduse în constituirea propozițiilor decât în formarea noțiunilor şi a principiilor însele, care sunt scoase din inducția vulgară. Dimpotrivă, sunt mai mari în propozițiile şi axiomele inferioare, deduse prin silogism.

XVIII. Descoperirile de până acum în ştiințe sunt în aşa fel, încât sunt subordonate noțiunilor vulgare. Pentru a pătrunde în interiorul şi în adâncul naturii, este nevoie ca atât noțiunile cât şi propozițiile să fie scoase din lucruri pe o cale mai sigură şi mai precaută şi să se pună în practică o procedare mai bună şi mai sigură a intelectului.

XIX. Există şi pot exista două căi pentru a cerceta şi descoperi adevărul. Una se înalță ca într-un zbor de la datele simțurilor şi de la

[5] Adevărul silogismului atârnă de adevărul premiselor, iar acest adevăr nu poate fi asigurat de silogism. De aceea silogismul se impune asentimentului nostru, nu lucrurilor.

[6] Bacon nu înțelege să renunțe la aceste noțiuni, ci voieşte numai să le dea un conținut adevărat cu ajutorul inducției. El însuşi se foloseşte de aceste noțiuni, mai ales de aceea de „formă" căreia îi dă un înțeles nou, apropiat de ideea de „lege" a noii ştiințe a naturii.

[7] Speciile inferioare sau cele mai de jos sunt noțiunile generale cele mai apropiate de lucrurile individuale sau de datele simțurilor.

Universitatea Spiru Haret

faptele particulare la propoziţiile cele mai generale, şi stabileşte şi descoperă din aceste principii, socotite ca un adevăr de nezdruncinat, propoziţiile mijlocii. Aceasta este calea întrebuinţată azi. Cealaltă scoate propoziţiile din datele simţurilor şi din faptele particulare, ridicându-se continuu şi gradual, pentru a ajunge, în cele din urmă, la propoziţiile cele mai generale. Aceasta este calea adevărată, dar încă neîncercată.

XX. Pe acea primă cale se îndreaptă intelectul lăsat în voia sa, străbătând-o după normele dialecticii. Căci spiritul năzuieşte să ajungă la cea mai mare generalitate, pentru a se odihni acolo, iar de experienţă se dezgustă după puţin timp. În cele din urmă, dialectica a sporit aceste rele de dragul disputelor.

XXI. Într-un caracter măsurat, răbdător şi serios, intelectul, lăsat în voia sa (mai ales dacă nu este împiedicat de doctrine tradiţionale), va încerca în oarecare măsură şi cealaltă cale, care merge drept, dar duce mai departe numai încet; căci intelectul fără conducere şi sprijin este un lucru nestatornic şi în general neputincios de a pătrunde obscuritatea lucrurilor.

XXII. Amândouă căile încep cu datele simţurilor şi cu faptele particulare şi sfârşesc la generalitatea cea mai mare. Dar între ele există marea deosebire că una atinge numai în treacăt experienţa şi particularul, iar cealaltă stăruie în cadrul lor, potrivit regulilor şi ordinei. De aceea una constituie, chiar de la început, generalităţi abstracte şi de neîntrebuinţat, iar cealaltă se înalţă treptat la acele care în adevăr sunt mai cunoscute potrivit naturii.

XXIII. Este o mare deosebire între idolii[8] spiritului omenesc şi ideile spiritului divin, adică între anumite opinii goale şi adevăratele semne şi peceţii imprimate lucrurilor create aşa cum ne sunt date.

XXIV. Nu este posibil să descoperim lucruri noi din propoziţii scoase prin simplă argumentare, căci fineţea naturii depăşeşte în multe privinţe fineţea argumentării. Dar propoziţiile scoase din faptele particulare, potrivit regulilor şi ordinei, dezvăluie şi arată uşor noi fapte particulare, şi astfel ştiinţele devin rodnice.

XXV. Propoziţiile folosite acum sunt scoase dintr-o experienţă limitată şi la îndemâna oricui, din fapte particulare puţine, care se repetă în fiecare zi, fiind formate şi extinse pe măsura acestora. Nu este nici o mirare că ele nu duc la fapte particulare noi. Dacă

[8] Cuvântul *idola*, întrebuinţat de Bacon nu înseamnă un obiect de cult religios, ci o iluzie sau o aparenţă falsă – o simplă imagine – în înţelesul originar al termenului grecesc.

Universitatea Spiru Haret

întâmplător se prezintă un caz neobservat şi necunoscut înainte, se salvează propoziţia printr-o distincţie superficială, când ar fi mai drept să o corecteze.

XXVI. Concepţia omenească de care ne folosim acum în studiul naturii, obişnuim să o numim *anticipaţii ale naturii* (fiindcă e un lucru hazardat şi prematur), pe când acea concepţie, pe care o scoatem în chip îndreptăţit din observarea faptelor, o numim *explicarea naturii*.[9]

XXVII. *Anticipaţiile* sunt destul de puternice ca să ducă la consimţire; căci dacă oamenii ar înnebuni în acelaşi chip şi uniform, ei ar putea să se înţeleagă între ei destul de bine.

XXVIII. Pentru câştigarea adeziunii, *anticipaţiile* sunt mult mai puternice decât *explicaţiile*; pentru că, fiind culese din puţine exemple şi din cele mai familiare, ele pun stăpânire îndată pe intelect şi umplu imaginaţia; pe când *explicaţiile*, fiind culese din fapte diferite şi adesea foarte depărtate unele de altele, nu pot cuceri îndată intelectul; şi astfel formulările lor trebuie să pară aspre şi ciudate, ca şi misterele credinţei.

XXIX. În ştiinţele întemeiate pe opinii şi pe maxime, folosirea *anticipaţiilor* şi a dialecticii este bună; căci în ele se urmăreşte subjugarea adeziunii, nu a obiectului.

XXX. Chiar dacă toate spiritele ale tuturor epocilor ar veni şi ar lucra împreună şi şi-ar comunica rezultatele, nici un mare progres n-ar fi făcut în ştiinţe prin mijlocul *anticipaţiilor*; fiindcă erorile radicale, înstăpânite la prima prelucrare a spiritului, nu pot fi tămăduite prin desăvârşirea activităţilor de îndreptare de mai târziu.

XXXI. În zadar se aşteaptă un mare progres în ştiinţe de la adăugarea şi altoirea de noi lucruri asupra celor vechi; ci trebuie să începem din nou de la fundamente, dacă nu voim să ne învârtim mereu într-un cerc, cu realizări slabe şi neînsemnate.

XXXII. Onoarea autorilor antici şi, adăugăm, a tuturor rămâne neatinsă, deoarece noi comparăm aici nu spiritele sau capacităţile lor, ci metode; iar noi ne luăm sarcina nu a unui judecător ci a unei călăuze.

XXXIII. Declarăm în mod deschis că nici o judecată justă nu poate fi formulată despre metoda noastră sau despre descoperirile la care ea duce cu ajutorul *anticipaţiilor* (adică a concepţiei în uz acum), deoarece nu se poate pretinde ca să se pronunţe ca judecător în chestiunea mea acela care el însuşi este dat în judecată.

[9] Bacon face aici deosebirea fundamentală între metoda deductivă şi metoda inductivă.

Universitatea Spiru Haret

XXXIV. Nici a expune, nici a explica felul nostru de a vedea, nu e uşor; căci lucrurile în sine noi sunt totuşi înţelese prin analogie cu cele vechi.

XXXV. Borgia[10] a spus despre expediţia francezilor în Italia, că aceia au venit cu creta în mână pentru a însemna locuinţele lor de odihnă, nu cu arme, pentru a invada: tot aşa am dori ca doctrina noastră să pătrundă în minţile corespunzătoare şi în stare de a o primi, căci combaterile nu pot fi folosite când există dezacord asupra principiilor şi a noţiunilor şi chiar asupra procedeelor de demonstraţie.

XXXVI. Ne rămâne o singură şi simplă metodă de predare pentru a conduce pe oameni la faptele particulare înseşi, la succesiunea şi ordinea lor; iar aceia la rândul lor trebuie să se străduiască câtva timp să renunţe la noţiunile lor şi să înceapă a se familiariza cu lucrurile.

XXXVII. Concepţia acelora care au tăgăduit că adevărul poate fi atins este aproape în acord cu modul nostru de procedare la început; dar ei sfârşesc prin a fi întru totul despărţiţi şi opuşi. Căci aceia afirmă pur şi simplu că nimic nu poate fi cunoscut; pe când noi afirmăm că pe calea obişnuită până acum nu se poate cunoaşte mult despre natură. Apoi, aceia au distrus autoritatea simţurilor şi a intelectului; pe când noi căutăm şi punem la cale ajutoare pentru aceasta.

XXXVIII. Idolii şi noţiunile false[11] care au pus stăpânire pe intelectul omenesc şi s-au înrădăcinat adânc într-însul, nu numai că au năpădit spiritele oamenilor aşa încât adevărul abia poate să pătrundă, dar chiar dacă îi este dat şi îngăduit să pătrundă, vor reveni şi vor tulbura înnoirea ştiinţelor, afară numai dacă oamenii nu iau măsuri împotriva lor şi nu se apără, cât este cu putinţă.

XXXIX. Există patru feluri de *idoli*, care stăpânesc mintea omenească. Acestora (în interesul expunerii) le-am dat nume deosebite, numind primul fel *idolii tribului*; al doilea, *idolii peşterii*; al treilea, *idolii forului*; al patrulea, *idolii teatrului*.

XL. Formarea noţiunilor şi propoziţiilor prin *inducţie* adevărată este fără îndoială remediul potrivit pentru a îndepărta şi a distruge *idolii*; totuşi descrierea idolilor este de mare folos. Căci teoria idolilor este faţă de *explicarea naturii* ceea ce este combaterea sofismelor în dialectica obişnuită.

---

[10] Papa Alexandru al VI-lea, care, alături de alţii, i-a ajutat pe francezi, să cucerească repede, în 1494, Neapole.

[11] Idolii sunt noţiuni sau imagini false. Bacon uzează adesea de pleonasme şi de sinonime.

Universitatea Spiru Haret

XLI. *Idolii tribului* îşi au izvorul în însăşi natura omenească şi în însuşi neamul său în genul omenesc. Căci este fals că simţurile omului sunt măsura lucrurilor; dimpotrivă, toate percepţiile, fie ale simţurilor, fie ale minţii, sunt pe măsura omului şi nu pe măsura universului. Şi intelectul omenesc, asemănător unei oglinzi cu suprafaţa inegală faţă de razele lucrurilor, amestecând propria sa natură cu aceea a lucrurilor, răstălmăceşte şi desfigurează imaginea acestora.[12]

XLII. *Idolii peşterii* sunt idolii omului individual. Căci fiecare (pe lângă erorile comune naturii omeneşti în general) are o peşteră sau vizuină a lui, care refractă şi tulbură lumina naturii; datorită unor cauze diferite ca: natura proprie şi particulară a fiecărui individ, educaţia, convorbirile, lecturile şi autoritatea acelora pe care îi stimează şi îi admiră; sau deosebirile de impresii, după cum au loc într-un spirit preocupat şi predispus, sau într-un spirit echilibrat şi liniştit, şi altor cauze asemănătoare; aşa că mintea omenească (după cum se prezintă la diferiţi indivizi) e un lucru variabil şi plin de nelinişte şi oarecum întâmplător. De aceea Heraclit a observat pe drept că oamenii caută ştiinţele în propriile lor lumi mici, nu în lumea mai mare sau comună tuturor.

XLIII. Există de asemenea idoli formaţi prin convieţuirea şi asocierea oamenilor, pe care îi numim *idolii forului*, din cauza relaţiilor şi tovărăşiei oamenilor. Căci oamenii se asociază prin vorbire; şi cuvintele sunt impuse lucrurilor potrivit cu felul de a gândi al mulţimii. Şi de aceea reaua şi nepotrivita alegere a cuvintelor împiedică într-un chip uimitor activitatea intelectului. Definiţiile şi explicaţiile cu care învăţaţii obişnuiesc să se înarmeze şi să se apere nu îmbunătăţesc deloc lucrul. Căci cuvintele siluiesc intelectul şi tulbură totul, împingându-i pe oameni în controverse şi închipuiri sterile şi nesfârşite.

XLIV. Mai sunt, în sfârşit, idolii care s-au înrădăcinat în spiritele oamenilor din dogmele diferitelor filosofii şi din legi absurde de demonstraţie; pe aceştia îi numim *idolii teatrului*; căci câte sisteme filosofice au fost inventate şi adoptate, tot atâtea fabule au fost create

[12] Bacon nu susţine aici teza agnostică idealistă, neputinţa cunoaşterii realităţii, ci vrea numai să atragă atenţia asupra erorilor simţurilor, când acestea nu sunt controlate de metoda inductivă, bazată pe experienţa „faptelor observate concret". Căci el spune mai departe (aforismul L) că „simţurile hotărăsc ce este experienţa şi singură experienţa hotărăşte asupra naturii lucrurilor înseşi". În aforismele XLV-LII el descrie mai amănunţit aceşti idoli.

Universitatea Spiru Haret

şi jucate, fabule care au făcut din lume o plăsmuire sau o scenă de teatru. Noi nu vorbim aici numai de doctrinele filosofice şi de sectele prezente sau care s-au impus în trecut, deoarece putem compune şi înjgheba încă mai multe alte fabule de acelaşi fel. Căci, în ciuda multiplicităţii erorii, cauza ei este peste tot aceeaşi. Ceea ce spunem nu se referă numai la sisteme luate în totalitate, ci chiar la unele principii şi propoziţii aplicate în diferitele ştiinţe, principii care, din tradiţie, credulitate şi neglijenţă, au dobândit autoritate. Dar despre aceste diferite feluri de *idoli* trebuie să vorbim mai pe larg şi mai precis, pentru ca intelectul omenesc să poată fi apărat.

XLV. Intelectul omenesc, prin propria sa natură, presupune cu uşurinţă mai multă ordine şi egalitate în lucruri decât el descoperă; şi deşi în natură există multe lucruri care sunt unice şi pline de deosebiri, totuşi el născoceşte paralele, corespondenţe şi relaţii care nu există. De aici închipuirea că *toate corpurile cereşti se mişcă în cercuri perfecte;* iar liniile spirale şi întortochiate sunt respinse (în afară de numele lor).[13] Tot aşa elementul focului cu sfera sa a fost introdus pentru a da numărul patru alături de celelalte trei elemente, pe care simţurile le percep. De asemenea, aşa-numitelor elemente li s-a impus arbitrar o înzecită proporţie mutuală de fineţe;[14] şi alte visuri de acelaşi soi. Aceste închipuiri se întâlnesc nu numai în dogme, ci şi în noţiuni simple.

XLVI. Intelectul omenesc, îndată ce a adoptat o opinie (fie fiindcă ea a fost primită şi crezută de mult, fie fiindcă îi este plăcută) atrage toate lucrurile în ea, pentru a o sprijini şi a se acorda cu ea. Şi deşi puterea şi numărul cazurilor contrare sunt mai mari, totuşi intelectul nu le observă şi le disprețuieşte, sau, recurgând la distincţii, le dă de o parte şi le respinge, spre marea şi primejdioasa sa pagubă, numai pentru ca să rămână neatinsă autoritatea unirilor greşite dinainte. Astfel a dat un bun răspuns acela care, când i s-a arătat în templu o tăbliţă votivă închinată de aceia care au manifestat recunoştinţa lor pentru a fi scăpat dintr-un naufragiu, a fost întrebat să spună, dacă acum nu recunoaşte puterea zeilor: „Da, întreabă el, dar

[13] Deşi Kepler demonstrase cunoscutele trei legi cu privire la drumul eliptic al planetelor, totuşi Bacon pare a le fi ignorat atunci când dădea acest exemplu. Liniile spirale sunt probabil epiciclele atribuite planetelor pentru a explica mişcările lor variate, iar cele întortochiate, în chip de balaur (*draco*), se referă la lună.

[14] Această doctrină, inspirată din Aristotel, se găsea în cărţile medievale de fizică, transmutarea unui element în altul fiind o parte esenţială în filosofia peripatetică.

Universitatea Spiru Haret

unde sunt însemnați acei care au pierit cu toate rugăciunile lor?"[15] Şi aşa se prezintă toate superstițiile, fie în astrologie, fie în visuri, în prevestiri, în judecăți divine, sau în altele asemenea; în care oamenii, delectându-se cu asemenea deşertăciuni, notează cazurile care s-au împlinit, pe când cazurile care nu s-au împlinit (deşi mai dese) sunt trecute cu vederea. Dar, într-o formă mai subtilă, acest rău se strecoară în filosofie şi în ştiințe, în care ceea ce a sedus o dată le denaturează şi le orânduieşte după sine pe toate celelalte (chiar dacă acestea sunt mai sigure şi mai temeinice). Chiar dacă n-au fost prezente acea plăcere şi zădărnicie, de care am vorbit, totuşi este inerentă totdeauna intelectului omenesc eroarea de a fi înclinat mai mult spre probele afirmative decât spre cele negative, deşi ar fi legal şi în ordine ca el să asculte deopotrivă şi de unele şi de altele; e cert că, dimpotrivă, când se pune chestiunea de a întemeia o propoziție, exemplul negativ are mai multă greutate.

XLVII. Intelectul omenesc este mişcat de acele lucruri care izbesc şi pătrund deodată şi brusc în minte, iar imaginația obişnuieşte astfel să se umple şi să se înfierbânte; restul se comportă recurgând la supoziții, – deşi nu se poate vedea cum, – tot aşa ca şi puținul care a pus stăpânire pe spirit. Intelectul însă poate cu greu să treacă la acele cazuri îndepărtate şi de altă natură, prin care propozițiile sunt oarecum supuse la proba focului, afară numai dacă nu este constrâns de norme severe şi de o autoritate necruțătoare.

XLVIII. Intelectul omenesc îşi ia avânt, dar nu se poate opri şi potoli; el năzuieşte mai departe, dar în zadar. De aceea i se pare de neconceput că trebuie să existe o limită extremă a lumii, ci admite totdeauna că trebuie să existe ceva dincolo de limită. Tot aşa nu se poate concepe cum o eternitate s-a scurs până în ziua de azi; căci deosebirea obişnuită dintre *infinitul trecut şi viitor*[16] nu poate fi admisă în nici un fel, fiindcă de acolo ar urma că un infinit e mai mare decât altul şi că infinitul ar lua sfârşit şi s-ar apropia de finit. Aceeaşi subtilitate se întâlneşte la divizibilitatea infinită a liniilor, din aceeaşi neputință a gândirii de a se opri. Mai primejdioasă se dovedeşte această neputință a minții în cercetarea cauzelor: căci ceea ce are cea mai înaltă generalitate în natură trebuie să fie originar, cum de

[15] Anecdotă pusă pe socoteala lui Diogene Cinicul de către istoricul antic al filosofiei Diogenes Laertios sau pe socoteala lui Diagoras, celebrul ateu, de către Cicero şi Sextus Empiricus.

[16] Infinitum *a parte ante* şi *a parte post*, termeni scolastici pentru a desemna lipsa de început şi de sfârşit.

Universitatea Spiru Haret

altminteri constatăm, şi nu poate fi derivat din cauze la rândul său. Totuşi intelectul omenesc, care nu ştie să se oprească, năzuieşte mereu spre ceva mai luminos. Şi atunci, năzuind spre ceva mai îndepărtat, el revine la cele mai apropiate, şi anume la cauzele finale, provenite mai degrabă din natura omenească decât din univers. Iată izvoarele din care s-a corupt filosofia, spre mirarea noastră. Şi se dovedeşte un filosof stângaci şi uşuratec atât acela care caută cauze pentru generalitatea cea mai înaltă, cât şi acela care nu caută cauze pentru ceea ce este subordonat şi inferior.

XLIX. Intelectul omenesc nu este o lumină pură, ci este influenţat de voinţă şi de afecte. Această situaţie produce *ştiinţele după placul nostru:* căci, ceea ce omul voieşte să fie adevărat, el crede bucuros. De aceea el respinge lucrurile anevoioase din nerăbdare de a cerceta; lucrurile măsurate, pentru că ele restrâng nădejdea; lucrurile mai înalte, din superstiţie; lumina experienţei, din orgoliu şi dispreţ, pentru ca mintea să nu pară că se ocupă cu lucruri meschine şi trecătoare; lucruri ciudate, din cauza părerilor vulgare; în sfârşit, numeroase şi uneori neobservate sunt modurile prin care afectele colorează şi molipsesc intelectul.

L. Dar cea mai mare piedică şi cauză de rătăcire a intelectului omenesc purcede din grosolănia, slăbiciunea şi iluziile simţurilor, aşa încât lucrurile care izbesc simţurile cântăresc mai mult decât lucrurile care nu le izbesc imediat, chiar dacă acestea ar fi mai importante. De aceea teoria încetează acolo unde încetează vederea; aşa încât lucrurile invizibile sunt observate puţin sau deloc. De aceea toată activitatea spiritelor incluse în corpurile ce pot fi pipăite rămâne ascunsă şi scapă oamenilor. De asemenea, toate transformările mai fine produse în părţile substanţelor grosolane (ceea ce de obicei se numeşte alterare, deşi de fapt este o mişcare foarte mică) sunt la fel ascunse. Totuşi, până când aceste două lucruri menţionate[17] nu sunt cercetate şi lămurite, nu poate fi înfăptuit nimic mare în natură în ce priveşte producţia de lucrări. De asemenea însăşi natura aerului obişnuit şi a tuturor corpurilor mai puţin dense decât aerul (care sunt foarte multe), este aproape necunoscută. Căci simţul ca atare este slab şi supus erorii; iar instrumentele pentru lărgirea şi ascuţirea simţurilor nu pot să ajute mult timp, căci orice explicare adevărată a naturii nu poate fi făcută decât cu ajutorul cazurilor particulare şi al experienţelor

[17] Adică spiritele şi transformările interioare, pe care Bacon le numeşte *meta-schematismi.* Transformarea interioară (*meta-schematismus*) presupune o formaţie interioară sau o stare (*schematismus*).

Universitatea Spiru Haret

potrivite şi concludente. Întru aceasta simţurile hotărăsc numai asupra experienţei, iar experienţa hotărăşte asupra naturii şi lucrurilor înseşi.

LI. Intelectul omenesc este, prin propria sa natură, înclinat spre abstracţii şi consideră ca statornic ceea ce este trecător. De aceea, în loc să abstractizăm natura, e mai bine să o disecăm[18] după exemplul lui Democrit şi al discipolilor săi, care au pătruns mai adânc în natură decât ceilalţi. Trebuie să luăm în cercetare îndeosebi materia, diferitele ei stări şi transformări, actul pur[19] şi legea actului sau a mişcării; căci formele sunt ficţiuni ale sufletului omenesc, afară numai dacă numim forme înseşi legile actului.

LII. Astfel sunt idolii pe care îi numim *idolii tribului* şi care iau naştere sau din identitatea substanţei spiritului omenesc, sau din prejudecăţile sale, sau din îngustimea sa, sau din neliniştea sa, sau dintr-o influenţă a afectelor, sau din slăbiciunea simţurilor, sau din felul impresiilor.

LIII. *Idolii peşterii* iau naştere din natura particulară mintală şi corporală a fiecărui individ; şi din educaţie, din obicei sau din împrejurările vieţii. Există un mare număr şi o mare varietate de acest fel; dar vom cita numai pe acele care reclamă cea mai mare precauţiune şi care îndeosebi tulbură puritatea intelectului.

LIV. Oamenii iubesc ştiinţele şi cercetările speciale, fie pentru că se cred creatorii şi inventatorii lor, fie pentru că şi-au dat cele mai mari silinţe cu ele, fie fiindcă s-au obişnuit cu ele. Dar astfel de oameni, când se consacră filosofiei şi teoriei de un caracter general, le desfigurează şi le strică după închipuirile lor dinainte. Aceasta se vede foarte lămurit la Aristotel, care a subordonat filosofia sa a naturii întru totul logicei sale, făcând-o prin aceasta inutilă şi izvor de dispute. Tagma chimiştilor[20] de asemenea a construit din puţine experienţe făcute la cuptor o filosofie fantastică şi cu aplicaţie redusă. Chiar Gilbert,[21] după ce a observat magnetul cu cea mai mare grijă, a

[18] Bacon face capitala deosebire între analiza logică sau abstracţie şi analiza reală sau disecarea şi diviziunea materiei.

[19] Prin *actul pur*, termen aristotelic şi scolastic, Bacon înţelege operaţiile naturii.

[20] E vorba de alchimişti, numeroşi în vremea lui Bacon.

[21] William Gilbert (1540-1603), medic şi fizician englez contemporan şi cunoscut al lui Bacon, autorul unei teorii a magnetismului şi a fenomenelor de electricitate. Opera sa remarcabilă apare în 1600, sub titlul: *Filosofia nouă, despre magnet, corpurile magnetice şi despre marele magnet al pământului.*

Universitatea Spiru Haret

construit îndată o întreagă filosofie în acord cu subiectul său de predilecţie.

LV. Deosebirea cea mai mare şi oarecum radicală între spirite în privinţa filosofiei şi ştiinţelor constă în aceea că unele sunt mai puternice şi mai apte a observa deosebirile lucrurilor, altele a observa asemănările lor. Spiritele ferme şi ascuţite pot persista în cercetările lor; ele se opresc şi stăruie asupra celor mai fine deosebiri; iar spiritele sublime şi cuprinzătoare cunosc şi sintetizează cele mai fine şi mai generale asemănări. Ambele spirite însă cad uşor în exagerare, prinzând sau gradele[22] sau umbrele lucrurilor.

LVI. Unele spirite vădesc admiraţie faţă de Antichitate, iar altele dragoste şi râvnă spre noutate; dar puţine sunt atât de potolite încât să ţină măsura, pentru ca nici să respingă ceea ce a fost bine stabilit de antici, nici să disprețuiască ceea ce este bine dobândit de moderni. Aceasta pricinuieşte însă mare pagubă ştiinţelor şi filosofiei, deoarece ele sunt mai mult un zel pentru antichitate sau pentru noutate decât o judecare a lor. Adevărul trebuie să atârne nu de fericirea unei anumite epoci, ceea ce este un lucru nestatornic, ci de lumina naturii şi a experienţei, care este eternă. De aceea trebuie să renunţăm la un atare zel şi să avem grijă ca el să nu smulgă asentimentul intelectului.

LVII. Meditaţiile asupra naturii şi asupra corpurilor în forma lor simplă îmbucătăţesc şi slăbesc intelectul, iar meditaţiile asupra naturii şi asupra corpurilor în compunerea şi configuraţia acestora uimesc şi destind intelectul. Aceasta se constată foarte bine în şcoala lui Leucip şi Democrit comparată cu alte filosofii. Căci acea şcoală este atât de ocupată de elementele lucrurilor încât nu se îngrijeşte de compuşi; pe când celelalte sunt atât de pierdute în admiraţia compuşilor încât nu pătrund în simplitatea naturii. De aceea aceste feluri de cercetare ar trebui să fie alternate şi folosite pe rând, pentru ca astfel intelectul să fie făcut tot de o dată pătrunzător şi înţelegător; iar neajunsurile menţionate mai sus, precum şi idolii care purced din ele să poată fi ocolite.

LVIII. Iată care este deci prevederea noastră teoretică pentru a îndepărta şi a spulbera *idolii peşterii*, care iau naştere în cea mai mare parte sau din prejudecăţi, sau dintr-o pornire excesivă de a uni sau de a despărţi, sau din părţialitate pentru anumite epoci, sau din mărimea sau fineţea obiectelor. Şi în general cercetătorul naturii trebuie să se arate neîncrezător tocmai faţă de ceea ce atrage şi reţine mai mult

[22] *Gradele* sunt asemănările şi deosebirile introduse de gândire în lucruri, iar *umbrele* par a fi deosebirile şi asemănările neobservate.

Universitatea Spiru Haret

intelectul său, şi în astfel de preferinţe se impune o rezervă mai mare pentru a păstra intelectul nepărtinitor şi limpede.

LIX. Dar *idolii forului* sunt cei mai supărători dintre toţi, idoli care s-au strecurat în intelect cu ajutorul cuvintelor şi numelor. Căci oamenii cred că raţiunea lor porunceşte cuvintelor. Dar şi cuvintele întorc şi reflectează puterea lor asupra intelectului; din această pricină filosofia şi ştiinţele au devenit false şi inutile. Cuvintele însă, fiind de obicei formate potrivit priceperii mulţimii, ele taie lucrurile după acele linii care sunt cele mai izbitoare pentru intelectul vulgar. Şi când un intelect mai ascuţit şi o mai îngrijită observaţie ar voi să schimbe acele linii pentru a le potrivi cu adevăratele împărţiri ale naturii, cuvintele se opun. De aceea se întâmplă că discuţiile înalte şi solemne ale învăţaţilor se termină deseori în controverse asupra cuvintelor şi numelor; cu care (după uzul înţelept al matematicienilor) ar fi mai prudent a începe, pentru a le pune în ordine, prin mijlocirea definiţiilor. Totuşi, chiar astfel de definiţii nu pot lecui acest rău la lucrurile naturale şi materiale, deoarece definiţiile înseşi constau din cuvinte, şi acele cuvinte dau naştere la altele; aşa că e necesar a recurge la cazurile particulare,[23] şi la seriile, şi la ordinea lor, cum vom arăta îndată când vom ajunge la modul şi temeiul pentru formarea noţiunilor şi a propoziţiilor.

LX. *Idolii* care se impun intelectului prin cuvinte sunt de două feluri: ei sunt sau nume de lucruri care nu există (căci, după cum există lucruri lăsate nenumite din lipsă de observaţie, tot aşa există nume care rezultă din presupuneri fantastice şi cărora nimic nu le corespunde în realitate), sau sunt nume de lucruri care există, dar încă confuze şi rău definite şi care au fost scoase din lucruri prea repede şi necomplet. Din prima categorie sunt următoarele: soartă, prim mobil, orbite planetare, elementul focului şi alte asemenea ficţiuni, care datorează originea lor unor teorii goale şi false. Iar această clasă de idoli e mai uşor alungată, fiindcă aceste teorii pot să fie distruse printr-o stăruitoare negare şi înlăturare ca învechite. Din contră, celălalt fel, care ia naştere dintr-o abstracţie greşită şi stângace, este complicat şi adânc înrădăcinat. Să luăm, bunăoară, un astfel de cuvânt ca *umed*, şi să vedem cum se înfăţişează ceea ce este semnificat prin acest cuvânt: şi vom vedea că, cuvântul *umed* nu este decât un semn aplicat confuz pentru a denota o varietate de acţiuni care nu suferă a fi redus la ceva determinat. Căci el înseamnă atât ceea ce se revarsă uşor în alt corp,

[23] Adică la fapte, la experienţă.

Universitatea Spiru Haret

cât şi ceea ce în sine este nedeterminat şi nu este solid; ceea ce totdeauna cedează uşor; ceea ce se desparte şi se împrăştie uşor; ceea ce se naşte şi se adună uşor; ceea ce curge şi e pus în mişcare uşor; ceea ce aderă uşor la un corp şi-l umezeşte; ceea ce este uşor şi devine lichid, sau, fiind solid se topeşte uşor. Astfel, când se ajunge la formarea şi aplicarea cuvântului, dacă îl iei într-un înţeles, flacăra este umedă; dacă îl iei în alt înţeles, aerul nu e umed; dacă îl iei într-altul, praful fin este umed; dacă îl iei în altul, sticla este umedă. Aşa că e uşor a vedea că noţiunea este scoasă prin abstracţie fără temei numai din apă şi lichidele obişnuite şi ordinare, fără verificarea cuvenită.

Există însă în cuvinte grade de deformare şi greşeală. Unul din cele mai puţin greşite feluri este acel al numelor de substanţe, îndeosebi al speciilor inferioare[24] şi bine deduse (căci noţiunea de *cretă* şi de *nămol* e bună; de *pământ*, rea); un fel mai greşit este acela de acţiuni, ca *a genera*, *a corupe, a altera;* cel mai greşit este al calităţilor (cu excepţia acelor care sunt obiecte imediate ale simţurilor), ca *greu, uşor, rar, dens* şi altele. Şi totuşi în toate aceste cazuri nu se poate ca unele noţiuni să nu fie puţin mai bune decât altele, în proporţie cu mulţimea lucrurilor care cad sub simţurile omeneşti.

LXI. *Idolii teatrului* nu sunt înnăscuţi, nici nu se furişează în intelect pe ascuns, ci sunt întipăriţi şi primiţi din fabulele teoriilor şi din regulile pervertite ale demonstraţiei. A încerca respingerea lor ar fi în opoziţie cu ceea ce am spus înainte; deoarece acolo unde este dezacord şi asupra principiilor şi asupra felurilor de demonstraţie, orice argumentaţie este de prisos. Şi aceasta este un noroc, fiindcă lasă neatinsă onoarea celor antici. Căci aceia n-au nimic de pierdut, deoarece aici este vorba numai de metodă. Căci (cum se zice) şchiopul care ţine drumul întrece pe alergătorul care nu ţine drumul, căci este evident că atunci când un om aleargă în afara drumului, cu cât e mai iscusit şi mai iute, cu atât se va rătăci mai mult. Dar felul nostru de a descoperi ştiinţele este aşa, încât lasă prea puţin ascuţimii şi vigoarei spiritelor, ci face toate spiritele şi inteligenţele aproape egale.[25]

Ca în trasarea unei linii drepte sau a unui cerc perfect, dacă e făcută numai cu mâna, mult atârnă de fermitatea şi practica mâinii, dar dacă este făcută cu ajutorul riglei sau al cercului, atârnă puţin sau deloc; tot aşa este cu felul nostru de a proceda. Dar deşi respingerile

[24] Reamintim că speciile inferioare (*infima species*) sunt noţiunile cele mai apropiate de lucrurile particulare.

[25] Descartes, în *Discursul asupra metodei*, are aceeaşi încredere în capacitatea metodei, independent de calitatea inteligenţei.

Universitatea Spiru Haret

unei vederi particulare nu sunt de nici un folos, totuşi trebuie să spunem ceva despre sectele şi felurile acelor teorii; de asemenea ceva despre semnele externe, care arată defectele lor; şi, în sfârşit, ceva despre cauzele unei astfel de nenorociri şi despre acordul atât de durabil şi de general în eroare; în chipul acesta accesul la adevăr devine mai puţin anevoios, iar intelectul omenesc se supune cu mai multă voinţă la purificarea sa şi la alungarea idolilor săi.

LXII. *Idolii teatrului* sau ai teoriilor sunt mulţi şi probabil vor fi încă mult mai mulţi. Căci dacă, timp de multe secole, spiritele oamenilor n-ar fi fost ocupate cu religia şi teologia, dacă guvernările civile (îndeosebi monarhiile) n-ar fi fost potrivnice unor asemenea noutăţi, chiar în materie de teorie, aşa că oamenii se dedică acestora cu primejdia şi păgubirea situaţiei lor, şi nu numai că sunt nerăsplătiţi, dar sunt şi expuşi la dispreţ şi la invidie, fără îndoială că s-ar fi născut multe alte secte filosofice, asemenea acelora care au înflorit în mare varietate odinioară printre greci. Căci, după cum, pe temeiul fenomenelor eterului, pot fi construite multe *ipoteze* asupra cerului, tot aşa şi mai multe dogme felurite pot fi ridicate şi stabilite pe temeiul fenomenelor filosofiei.[26] Şi în fabulele acestui teatru se observă acelaşi lucru care se găseşte în teatrul poeţilor, anume că naraţiunile inventate pentru scenă sunt mai închegate, mai elegante şi mai pe placul ascultătorilor decât naraţiunile adevărate ale istoriei.

În general, în filosofie sau se scoate mult din puţine lucruri, sau foarte puţin din multe lucruri; aşa că de ambele părţi filosofia este clădită pe o temelie prea îngustă de experiment şi de istorie naturală şi trage concluzii din prea puţine cazuri. Căci şcoala raţională a filosofilor împrumută din experienţă cazuri felurite şi obişnuite, care nici n-au fost constatate cum se cuvine, nici n-au fost examinate şi cântărite cu atenţie; restul este lăsat reflexiei şi frământării spiritului. Mai există un soi de filosofi, care, stăruind cu sârguinţă şi exactitate asupra unor puţine experimente, au îndrăznit să scoată şi să construiască din ele filosofii; în timp ce au îndepărtat de la ele toate celelalte în chipul cel mai ciudat. Şi mai există un al treilea fel al acelora care, din credinţă şi veneraţie, amestecă filosofia lor cu teologia şi cu tradiţia; la unii din ei vanitatea a mers aşa de departe, încât ei au căutat originea ştiinţelor printre spirite şi genii. Astfel, ca şi neamul lor, şi această filosofie falsă este de trei feluri*: sofistică, empirică şi superstiţioasă.*

[26] Deşi Bacon compară filosofia şi natura, se observă aici un început de diferenţiere a ştiinţei speciale a naturii de falsa filosofie tradiţională.

Universitatea Spiru Haret

LXIII. Cel mai lămurit exemplu al primului fel a fost Aristotel, care a corupt filosofia naturală prin dialectica sa, croind lumea din categorii; socotind sufletul omenesc, cea mai nobilă din substanţe, printre noţiunile de-al doilea ordin,[27] rezolvând acţiunile *densităţii* şi ale *rarităţii*, prin care corpurile dobândesc dimensiuni mai mari sau mai mici, adică ocupă spaţii mai mari sau mai mici, prin deosebirea neînsemnată a actului şi a puterii; susţinând că, corpurile particulare au o mişcare unică şi proprie, şi că, dacă ele participă la vreo alta, atunci aceasta rezultă dintr-o cauză externă; şi impunând naturii lucrurilor multe altele, în mod arbitrar. Toată grija sa era să iasă din încurcătură în răspunsuri şi să afirme ceva pozitiv mai mult în cuvinte decât în adevărul lăuntric al lucrurilor.

Aceasta se vede mai bine dacă comparăm filosofia sa cu alte sisteme mult lăudate printre greci. Căci homeomeriile lui Anaxagoras,[28] atomii lui Leucip şi Democrit, cerul şi pământul lui Parmenides, ura şi iubirea lui Empedocles, reducerea corpurilor în focul diafan şi reîntoarcerea lor în starea îngroşată, după Heraclit, – toate aceste teorii au totuşi, ceva din filosofia naturii şi aduc cu natura, cu experienţa şi cu corpurile, pe când fizica lui Aristotel constă, în mare parte, din cuvinte mânuite dialectic şi reluate apoi sub nume pompoase în metafizică, aşa ca şi cum ele ar avea o valoare reală, şi n-ar fi tot simple denumiri. Nici să nu dăm vreo greutate faptului că în cărţile sale *Despre animale* şi în *Probleme* şi altele din tratatele sale vorbeşte deseori despre experimente. Căci el a formulat principiile înainte de a fi consultat în mod regulat experienţa, iar, după ce le-a formulat în mod arbitrar, el plimbă experienţa chinuită ca pe o captivă în jurul opiniilor sale. De aceea el este mai vinovat decât urmaşii săi moderni, scolasticii, cari au părăsit cu totul experienţa.

LXIV. Şcoala empirică de filosofie dă naştere la păreri mai deformate şi mai monstruoase decât şcoala sofistică sau raţională; căci ea se fundează nu pe lumina noţiunilor obişnuite (care deşi sunt o lumină palidă şi superficială totuşi este oarecum universală şi se referă

[27] Aluzie la definiţia sufletului formulată de Aristotel, în tratatul *Despre suflet* (II, 1), unde acesta este definit ca „entelehia corpului organizat", şi astfel noţiunea de suflet este subordonată altei noţiuni fictive.

[28] După Anaxagoras, homeomeriile sunt elemente calitative infinit divizibile ale corpurilor care există într-o mulţime infinită (ca oase, carne, aur etc.) şi care constau din părţi asemănătoare (*homoios* = asemenea; *meros* = parte) în opoziţie cu atomii lui Leucip şi Democrit, care nu au nici o calitate şi nu sunt divizibili, fiind deosebiţi unul de altul numai prin figură, mărime, ordine şi poziţie în spaţiu.

Universitatea Spiru Haret

la multe lucruri), ci pe mărginirea şi întunecimea unor puţine experimente. De aceea, pentru acei care se îndeletnicesc zilnic cu aceste experimente şi şi-au pângărit imaginaţia cu ele, o astfel de filosofie pare probabilă şi oarecum sigură; tuturor celorlalţi oameni, le pare de necrezut şi deşartă. Un exemplu important îl dau alchimiştii şi părerile lor; căci în vremea noastră este greu de găsit aiurea aşa ceva, cu excepţia poate în filosofia lui Gilbert. Cu toate acestea, faţă de astfel de filosofii nu trebuie să fie omisă nicio precauţiune; căci noi prevedem şi bănuim că, dacă, în urma îndemnurilor noastre, se va recurge în mod serios la experiment (luându-se rămas bun de la doctrinele sofistice), atunci, printr-o grabă prematură şi nesocotită a intelectului, se va ajunge prin salt şi zbor la universale şi la principiile lucrurilor, aşa încât o mare primejdie poate veni de la o filosofie de acest fel; acestui rău trebuie chiar de acum să ne împotrivim.

LXV. Dar corupţia filosofiei prin superstiţie şi amestecul teologiei este mult mai răspândită şi pricinuieşte mare pagubă, fie sistemelor întregi, fie părţilor lor. Căci intelectul omenesc este supus influenţei imaginaţiei ca şi influenţei noţiunilor comune. În adevăr, felul certăreţ şi sofistic al filosofiei seduce intelectul; dar acest fel fantezist, umflat şi pe jumătate poetic, amăgeşte intelectul. Căci există în om o ambiţie a intelectului, ca şi a voinţei, îndeosebi în spiritele mari şi superioare. De acest soi avem printre greci, la Pithagoras, un exemplu strălucit, asociat însă cu o superstiţie mai grosolană şi mai supărătoare; un altul la Platon şi în şcoala lui, mai primejdios şi mai subtil. Acest rău se arată de asemenea, parţial, şi în alte filosofii, acolo unde se introduc forme abstracte, cauze finale şi cauze prime, cu omisiunea în cele mai multe cazuri a cauzelor intermediare şi altele asemenea. Asupra acestui punct trebuie păstrată cea mai mare rezervă. Căci nimic nu e mai vătămător ca preamărirea erorii; şi este o adevărată plagă a intelectului când şi închipuirile devin obiectul veneraţiei. Totuşi, şi unii din moderni s-au lăsat în voia închipuirilor cu o extremă uşurinţă, aşa încât au încercat să întemeieze un sistem de filosofie a naturii pe primul capitol al *Genezei*, pe *Cartea lui Iov* şi pe alte scrieri sfinte, *căutând printre morţi pe cei vii.* Această deşertăciune trebuie să fie împiedicată şi îngrădită cu atât mai mult, cu cât din această amestecătură nesănătoasă a divinului şi a umanului ia naştere nu numai o filosofie fantastică, ci şi o religie eretică. De aceea, este salutar dacă, cu spirit lucid, dăm credinţei numai ceea ce este al credinţei.

LXVI. Am vorbit destul despre autorităţile vătămătoare ale filosofilor care sunt întemeiate pe *noţiuni vulgare* sau pe *puţine*

Universitatea Spiru Haret

experimente sau pe *superstiţii*. Rămâne să vorbim despre materialul defectuos al teoriilor, îndeosebi în filosofia naturală. Intelectul omenesc este însă molipsit de înfăţişarea celor ce se întâmplă în artele mecanice, în care corpurile sunt schimbate mai ales prin compunere sau separare; şi el gândeşte că ceva asemănător se petrece şi în natura universală a lucrurilor. De aici a izvorât ficţiunea elementelor şi a unirii lor pentru formarea corpurilor naturale. Dimpotrivă, când omul priveşte natura lucrând liber, el se întâlneşte cu diferite specii de lucruri, animale, plante, minerale; de unde el trece uşor la ideea că în natură există anumite forme primare, pe care natura tinde să le dezvolte; iar restul de varietate el o scoate din piedicile şi rătăcirile naturii în împlinirea operii ei, sau din conflictul diferitelor specii şi din transformarea uneia în alta. Primei idei îi datorăm calităţile primare ale elementelor;[29] celeilalte, calităţile oculte şi forţele specifice; ambele aparţin acelor goale prescurtări teoretice, în care spiritul se obişnuieşte şi prin care el se abate de la cercetări mai serioase. Dimpotrivă medicii capătă rezultate mai bune prin calităţile secundare ale materiei şi prin activităţile lor de atracţie, de repulsie, de rărire, de îndesare, de dilatare, de contracţie, de divizare, de mutare, şi altele asemenea! Dacă ei n-ar fi stricat prin acele două prescurtări (anume prin calităţile elementare şi prin forţele specifice), toate celelalte, notate just, sau reducându-le la calităţi prime şi la amestecurile lor fine şi de nemăsurat, sau neurmărindu-le, printr-o observare mai stăruitoare şi mai îngrijită, până la calităţile de-al treilea şi de-al patrulea ordin, ci întrerupând cercetarea în mod prematur, – ar fi făcut mai mare progres. Puteri de acest fel (nu zic aceleaşi, ci asemănătoare) nu trebuie să fie căutate numai în medicamentele administrate corpului omenesc, ci şi în schimbările celorlalte corpuri ale naturii. Dar este un rău încă mai mare că ei cercetează şi caută principiile statice *din care*, iar nu principiile motrice *prin care* sunt produse. Căci cele dintâi se raportă la vorbire, cele de-al doilea la opere. Nici nu au vreo valoare acele distincţii obişnuite ale mişcării, care sunt înşirate în filosofia naturii, ca generaţie, corupţie, mărire, micşorare, alterare şi mişcare

[29] După concepţia aristotelică a naturii în interpretarea scolastică, fiecare element e format din combinarea a câte două din cele patru calităţi elementare (cald, rece, uscat, umed). Astfel apa e rece şi umedă, focul e cald şi uscat etc. Iar celelalte calităţi ale corpurilor rezultate din combinarea modificărilor primare se numesc calităţi secundare. Bacon adaugă calităţile terţiare, cuaternare, care sunt încă mai concrete. Pentru Bacon, calităţile concrete, reale, nu sunt cele primare, după Aristotel, ci cele următoare.

Universitatea Spiru Haret

locală. Vrem să înţelegem prin aceasta următoarele: dacă un corp, altminteri neschimbat, e mişcat din locul său, aceasta este *mişcare locală.* Dacă, fără schimbare de loc sau de esenţă, el suferă o schimbare de calitate, aceasta este *alterare;* dacă, în urma acelei schimbări, masa şi cantitatea corpului nu rămân aceleaşi, aceasta este *mărire* sau *micşorare;* dacă el este schimbat în aşa grad încât îşi schimbă însăşi esenţa şi substanţa şi se transformă în altceva, aceasta este *generaţie* şi *corupţie.* Dar toate acestea sunt false păreri obişnuite, şi nu pătrund adânc în natură; căci acestea sunt numai măsuri şi perioade, nu feluri de mişcare. Căci ele ne arată *până unde,* nu *prin ce mijloace* sau *din ce izvor.* Căci ele nu desemnează vreo dorinţă a corpurilor sau vreun proces în părţile lor, ci îşi iau ca reazem pentru diviziunea lor numai faptul că mişcarea prezintă în mod sumar obiectul altfel decât înainte. Chiar când ei doresc să arate ceva cu privire la cauzele mişcării şi să stabilească prin aceasta o diviziune, ei introduc cu cea mai mare neglijenţă o distincţie între mişcarea naturală şi cea violentă:[30] o distincţie care este scoasă în general dintr-o noţiune vulgară, fiindcă orice mişcare violentă este de fapt şi naturală când o cauză eficientă externă face natura să lucreze altfel decât înainte. Dar dacă, lăsând de o parte toate acestea cineva va observa, bunăoară, că există în corpuri o năzuinţă de contact mutual, aşa că ele nu îngăduie ca unitatea naturii să fie suspendată sau ruptă şi astfel să se ivească un gol; sau, dacă cineva zice că există în corpuri o năzuinţă de a relua dimensiunea sau încordarea lor naturală, aşa că strânse sau întinse mai mult, ele tind imediat să-şi recâştige şi să-şi restabilească vechea figură şi întindere; sau, dacă cineva zice că există în corpuri o năzuinţă de a converge către mase de natură înrudită, bunăoară corpurile dense către globul pământului, corpurile fine şi rare către cercul cerului, toate acestea şi altele asemănătoare sunt în adevăr feluri fizice de mişcare. Dimpotrivă celelalte sunt în întregime logice şi scolastice, cum reiese în mod vădit din compararea lor.[31]

Un rău tot aşa de mare este că în filosofiile şi în teoriile acestea toată munca e cheltuită în căutarea şi discutarea primelor principii ale

[30] Aceasta este principala deosebire aristotelică şi scolastică. Mişcarea produsă de izbire care joacă un mare rol în mecanica modernă este considerată de scolastică drept violentă. Bacon o consideră tot naturală. Vezi amănunte asupra mişcării în această operă, partea II, § 48.

[31] Această concepţie despre mişcare ca o tendinţă de revenire la vechea stare este greşită. Bacon n-a ţinut seama de încercările contemporane mai fericite.

Universitatea Spiru Haret

lucrurilor; pe când orice utilitate şi putinţă de a lucra constă în principiile mijlocii. De aceea oamenii nu încetează de a abstractiza natura, până ce ajung la materia potenţială şi neformată; de asemenea ei nu încetează de a diseca natura, până ce ajung la atomi; lucruri care, chiar dacă ar fi adevărate, pot face puţin pentru binele omenirii.

LXVII. Intelectul trebuie să ia precauţii, pentru a nu-şi da asentimentul şi a se înfrâna faţă de excesele filosofiei; excesele de acest fel par să fixeze idolii şi oarecum să-i perpetueze, nelăsând nici o cale pentru înlăturarea lor. Aceste excese sunt de două feluri: primul este acela care se pronunţă repede şi face ca ştiinţele să fie dogmatice şi opera unui magistru; celălalt, acela care tăgăduieşte că putem cunoaşte vreun lucru şi introduce o cercetare nedeterminată, fără sfârşit; primul îngenunche intelectul, cel de-al doilea îl slăbeşte. Căci filosofia lui Aristotel, după ce a distrus prin respingeri brutale celelalte filosofii (după obiceiul sultanilor turci faţă de fraţii lor), a hotărât asupra tuturor punctelor. Apoi, el însuşi purcede să ridice noi chestiuni după placul său şi procedează în aşa fel, încât totul să fie sigur şi hotărât; o practică ce se menţine şi este în uz printre urmaşii săi.

De altă parte, şcoala lui Platon introducea *acatalepsia,* mai întâi în glumă şi în ironie, din ură faţă de sofiştii mai bătrâni, Protagoras, Hipias şi alţii, care nu se temeau decât să pară că se îndoiesc de ceva. Dar Academia Nouă făcea o dogmă de acatalepsie şi s-a menţinut la ea sistematic. Acest fel de a gândi este desigur ceva ce pare mai cinstit decât hotărârile arbitrare, deoarece ei spun – spre deosebire de Piron şi urmaşii săi – că tulbură foarte puţin cercetarea, ci admit unele lucruri ca probabile, dar niciunul nu este socotit ca adevărat. Totuşi, dacă spiritul omenesc a deznădăjduit o dată de a găsi adevărul, el se arată slab în toate lucrurile, iar rezultatul este că oamenii se îndreaptă spre dispute şi discursuri atrăgătoare, şi mai degrabă trec de la un obiect la altul decât să susţină încontinuu o cercetare strictă. Dar, cum am mai spus de la început şi repetăm mereu, intelectului omenesc şi simţurilor, slabe cum sunt, nu trebuie să li se refuze încrederea, ci trebuie să le fie dată.

LXVIII. Atât cu privire la diferitele feluri de idoli şi la accesoriile lor: cu o hotărâre fermă şi solemnă să le negăm şi să renunţăm la ele, iar intelectul să fie temeinic eliberat şi curăţat. Intrarea în împărăţia omului, bazată pe ştiinţe, ca şi intrarea în împărăţia cerului, *nimănui nu este îngăduită decât aceluia care a devenit asemenea unui copil.*

Universitatea Spiru Haret

THOMAS HOBBES

LEVIATHANUL[*]

SINTEZĂ INTRODUCTIVĂ[**]

Considerat, alături de Francis Bacon, inițiator al empirismului modern, *Thomas Hobbes* (1588-1679), fiul unui preot de țară, a absolvit Universitatea din Oxford, fiind apoi o vreme secretarul lui Francis Bacon. S-a aflat ulterior în slujba familiei Cavendish ca secretar particular, preceptor, tutore. Vizitează Italia şi Franța, familiarizându-se cu concepțiile lui Galilei, respectiv Descartes. S-a distins în domenii variate, precum filosofia, matematica şi lingvistica.

Principalele sale opere filosofice sunt: *Elements of Law* (1640); tratatul *Elementorum philosophiae*/*Elementele filosofiei*, alcătuit din trei părți, a căror ordine în cadrul lucrării este: 1) *De Corpore*/*Despre corp* (1656) 2) *De Homine*/*Despre om* (1658) şi 3) *De Cive*/*Despre cetățean* (1642), deşi, după cum se observă, ordinea cronologică a publicării lor este diferită; *Human Nature* (1650); *Leviathan* (1651), care este cea mai cunoscută operă a sa.

Un loc însemnat în cadrul concepției filosofice a lui Hobbes îl ocupă teoria sa politică. Potrivit filosofului englez, înainte de a trăi în societate, oamenii s-ar fi aflat într-o „stare naturală", de „război al tuturor contra tuturor" („bellum omnium contra omnes"). Într-o asemenea condiție de conflict permanent al fiecăruia cu toți ceilalți, viața omului ar fi fost scurtă, mizeră şi supusă în permanență diverselor primejdii, astfel încât libertatea nelimitată a fiecărui om nu ar fi avut o valoare prea mare. Soluția pentru evitarea acestor neajunsuri ar fi fost încheierea unui „contract social" prin

[*] Thomas Hobbes, *Leviathanul sau Materia, forma şi puterea unei comunități ecleziastice şi civile*; în Emanuel–Mihail Socaciu, *Filosofia politică a lui Thomas Hobbes*, Editura Polirom, Iaşi, 2001. Traducere de Emanuel–Mihail Socaciu.

[**] Sinteză introductivă de Delia Şerbescu.

Universitatea Spiru Haret

care este limitată libertatea fiecărui om în vederea respectării libertății celorlalți. Astfel, fiecare „semnatar" al pactului renunță de bunăvoie la o parte din libertatea sa, beneficiind în schimb de anumite drepturi. Suveranul (reprezentat de un om sau de un grup de oameni care nu sunt supuși contractului) asigură respectarea acestui pact, astfel încât dreptul civil să fie constituit pe baza legilor naturale care au menirea de a garanta viața, libertatea și egalitatea membrilor comunității. S-a considerat în general că Hobbes tinde să acorde atribuții prea mari suveranului, concepția sa putând fi o justificare a absolutismului monarhic. Merită însă remarcată poziția sa potrivit căreia puterea religioasă trebuie subordonată celei civile și nu invers, ceea ce pentru epoca respectivă e foarte departe de a constitui o concepție conformistă.

Minat de contradicții (de pildă, rolul ambiguu al suveranului, care nu este parte contractantă, fiind cu toate acestea obligat să respecte cel puțin prima lege a pactului social, legea păcii), contractualismul hobbesian este totuși consistent cu un individualism politic ce îi va fi atras, după publicarea *Leviathan*-ului, porecla de „Bestia din Malmesbury". Pentru Hobbes, statul nu mai reprezintă, prin urmare, un „scop în sine", precum în concepțiile de tip colectivist, care, încă din antichitatea greacă, promovează ideea că una din trăsăturile definitorii ale omului este aceea de a fi un „animal social" (*zoon politikon*), existența lui în afara comunității civile devenind astfel de neconceput. Gânditorul britanic susține, dimpotrivă, că statul este un simplu instrument pe care oamenii și l-au creat asociindu-se, pentru mai buna satisfacere a intereselor individuale ale fiecăruia dintre membrii comunității civile, acesta fiind de altfel și singurul motiv pentru care ei consimt să încheie „contractul social".

Ideile lui Hobbes vor fi dezvoltate de un alt filosof englez, considerat „întemeietor al liberalismului politic" (desigur, nu singurul), și anume John Locke. Acesta, deși apreciat drept continuator al contractualismului hobbesian, va argumenta, în contradicție cu predecesorul său, în favoarea separării puterilor în stat (mai exact a legislativului de executiv), ceea ce conduce la preferința sa pentru o monarhie constituțională. Potrivit lui Locke, contractul social se încheie între particulari și monarh și nu, precum în concepția lui Hobbes, între membrii comunității civile, cu excepția suveranului. Aceasta înseamnă că monarhul devine parte contractantă, putând fi, prin urmare, destituit în cazul încălcării drepturilor naturale ale supușilor săi.

Dacă la Hobbes separarea puterilor însemna slăbirea statului, dăunând prin aceasta tuturor membrilor comunității civile, pentru Locke ea reprezintă garanția subordonării cârmuirii față de comunitatea civilă, prin controlul exercitat de fiecare dintre puteri asupra celeilalte. Locke denunță astfel ceea ce astăzi numim „mitul paternalist al statului", atrăgând atenția asupra rolului dublu, de arbitru și de participant la jocul politic al suveranului hobbesian.

Universitatea Spiru Haret

*

CAPITOLUL XIV

DESPRE PRIMA ŞI DESPRE CEA DE-A DOUA LEGE NATURALĂ, ŞI DESPRE CONTRACTE

1. DREPTUL NATURAL, pe care scriitorii îl numesc de obicei *jus naturale*, este libertatea fiecărui om de a-şi folosi puterea după propria voinţă, pentru conservarea naturii sale, adică, altfel spus, a propriei vieţi; şi, în consecinţă, de a face orice lucru care, conform judecăţii şi raţiunii sale, va considera că este cel mai potrivit mijloc pentru aceasta.

2. Prin LIBERTATE se înţelege, conform sensului propriu al cuvântului, absenţa piedicilor externe, care adesea îl lipsesc pe om de o parte a puterii sale de a face ceea ce ar voi, dar care nu-l pot stânjeni să-şi folosească puterea rămasă, aşa cum îi dictează judecata şi raţiunea.

3. O LEGE NATURALĂ, *lex naturalis*, este un precept sau o regulă generală, prin care unui om îi este interzis să facă ceea ce îi primejduieşte viaţa sau îl lipseşte de mijloacele pentru a o conserva, precum şi să nu ia în seamă acele lucruri prin care crede că viaţa îi va fi cel mai bine conservată. Căci, deşi cei care tratează acest subiect obişnuiesc să confunde *jus* cu *lex*, *dreptul* cu *legea*, totuşi ele trebuie să fie distinse; fiindcă DREPTUL constă în libertatea de a face sau a nu face ceva, pe când LEGEA determină şi constrânge la una sau la cealaltă; astfel încât legea şi dreptul diferă la fel de mult ca şi obligaţia şi libertatea, care sunt contradictorii atunci când se aplică la unul şi acelaşi lucru.

4. Iar cum condiţia oamenilor, aşa cum s-a arătat în capitolul precedent, este o stare de război al fiecăruia împotriva fiecăruia, caz în care fiecare este condus de propria raţiune; şi cum nu există nimic din ceea ce poate folosi, care să nu-i poată fi de ajutor pentru a-şi conserva viaţa împotriva duşmanilor săi; rezultă de aici că fiecare are un drept asupra tuturor lucrurilor, chiar şi asupra trupului altcuiva. Prin urmare, atâta vreme cât se aplică acest drept natural al fiecărui om asupra tuturor lucrurilor, nu poate exista nici o siguranţă pentru nimeni, oricât ar fi de puternic sau de înţelept, de a trăi întregul timp pe care natura le permite de obicei oamenilor să-l trăiască. Este prin urmare un precept sau o regulă generală a raţiunii *că fiecare om trebuie, atâta*

Universitatea Spiru Haret

vreme cât are speranța de a o obține, să caute pacea; *iar atunci când nu o poate obține, că poate să caute şi să folosească toate resursele şi avantajele războiului*. Cea dintâi ramură a acestei reguli conține legea primă şi fundamentală a naturii, care este aceea de a *căuta şi urmări pacea*. Cea de-a doua rezumă dreptul natural, care este *de a ne apăra prin toate mijloacele posibile*.

5. Din această lege fundamentală a naturii, prin care oamenilor li se cere să urmărească pacea, este derivată a doua lege: *ca omul să fie dispus, atunci când sunt şi alții, şi în măsura în care crede că este necesar pentru pace şi pentru propria apărare, să renunțe la acest drept asupra tuturor lucrurilor; şi să se mulțumească cu atâta libertate față de alți oameni câtă le-ar acorda el lor față de el însuşi*[1]. Căci atât timp cât fiecare îşi păstrează acest drept de a face orice îi place, oamenii sunt cu toții într-o stare de război. Dar dacă alți oameni nu vor renunța, asemeni lui, la dreptul lor, atunci nu există nici o rațiune ca cineva să se lipsească de el, căci aceasta l-ar face o pradă (lucru la care nimeni nu este obligat) mai degrabă decât să-l îndrume către pace. Aceasta este legea Evangheliei: *precum voiți să vă facă vouă oamenii, faceți şi voi asemenea*. Şi este acea lege a tuturor oamenilor: *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*[2].

6. *A renunța* la *dreptul* tău la ceva înseamnă a te lipsi de *libertatea* de a-l împiedica pe altul să beneficieze de propriul lui drept la acel ceva. Căci cel care renunță la dreptul său ori îl transferă nu dă vreunui alt om un drept pe care acesta să nu-l fi avut dinainte, de vreme ce nu există ceva la care fiece om să nu fi avut un drept prin natură; ci doar se dă la o parte din calea altcuiva, ca acela să se poată bucura de propriul drept originar, fără piedici din partea lui, dar nu fără piedici din partea altora. Astfel încât efectul ce se răsfrânge asupra unui om din faptul că un altul este lipsit de un drept nu este decât o asemenea micşorare a obstacolelor din calea folosirii propriului drept originar.

---

[1] Primele două legi naturale sunt fundamentale pentru filosofia politică hobbesiană şi sunt tratate separat de cele derivate, deşi Hobbes susține explicit, atât în *De Cive*, cât şi în *Leviathan*, că cea de-a doua lege poate fi derivată din prima.

[2] Pentru „Regula de aur", vezi Matei 7:12 sau Luca 6:31. „Legea tuturor oamenilor" citată de Hobbes în latină, este conversa celei evanghelice: „Nu face altora ceea ce nu ai dori să ți se facă ție însuți".

Universitatea Spiru Haret

7. Un drept este cedat fie prin simpla renunțare la el, fie prin transferul către un altul. Prin *simplă* RENUNȚARE, atunci când celui ce renunță nu-i pasă asupra cui se va răsfrânge beneficiul. Şi prin TRANSFER, atunci când intenționează ca beneficiul cedării să-i revină unei (sau unor) anumite persoane. Iar atunci când un om şi-a abandonat sau şi-a cedat un drept, se spune că este OBLIGAT sau LEGAT să nu-i împiedice pe cei cărora le-a fost abandonat sau acordat dreptul să beneficieze de pe urma lui; şi că el *trebuie*, şi este DATORIA lui să nu-şi anuleze propriul act voluntar; şi că o astfel de împiedicare constituie o NEDREPTATE sau un PREJUDICIU, fiind *sine jure*; căci dreptul fusese deja transferat ori se renunțase la el. Astfel încât *prejudiciul* şi *nedreptatea* sunt, în controversele practice, asemănătoare întrucâtva cu ceea ce, în disputele învățaților, este numit *absurditate*. Căci, la fel cum este numit „absurditate" faptul că cineva contrazice ceea ce susținuse la început, tot aşa, în chestiunile practice, este numit „nedreptate" sau „prejudiciu" faptul că cineva, în mod voluntar, anulează ceea ce, tot voluntar, înfăptuise. Modul în care un om renunță pur şi simplu la un drept ori în care îl transferă este o declarație ori o semnificare, prin care dă de înțeles că renunță la acel drept ori că îl transferă; sau că a renunțat la el ori l-a transferat cuiva care acceptă aceasta. Iar o astfel de declarație sau semnificare constă dintr-un semn suficient ori dintr-un număr suficient de semne. Semnele, la rândul lor, sunt fie doar cuvinte, fie doar acțiuni, fie (aşa cum se întâmplă cel mai adesea) atât cuvinte, cât şi acțiuni. Iar aceste semne sunt LEGĂTURI, prin care oamenii se leagă ori se obligă şi a căror tărie nu provine din propria lor natură (căci nimic nu este mai uşor de încălcat decât cuvântul unui om), ci teama că ruperea lor ar fi urmată de vreo consecință rea.

8. Ori de câte ori un om îşi transferă un drept sau renunță la el, o face fie cu gândul la un transfer reciproc al unui drept, fie în vederea vreunui alt bun pe care speră să-l obțină astfel. Căci acesta este un act voluntar; iar obiectul actelor voluntare ale fiecărui om este ceva *bun pentru sine*. Există deci anumite drepturi pe care este de neînțeles ca un om să le abandoneze sau să le transfere prin cuvinte sau prin alte semne. Întâi, un om nu poate renunța la dreptul de a se opune celor care îl atacă prin forță, pentru a-i lua viața; căci nu putem înțelege acest lucru ca țintind la un bun pentru sine. Acelaşi lucru poate fi spus despre răni, lanțuri sau întemnițare, atât pentru că nu există nici un beneficiu care să poată urma din toate acestea (aşa cum există un beneficiu atunci când altul este rănit sau întemnițat); cât şi pentru că

Universitatea Spiru Haret

nimeni nu poate spune, atunci când îi vede pe alţii acţionând violent împotrivă-i, dacă îi vor sau nu moartea. Iar în ultimul rând, motivul şi scopul pentru care un om recurge la renunţarea la drepturi şi la transferul lor sunt siguranţa propriei persoane în ceea ce-i priveşte viaţa şi mijloacele de a o conserva, pentru care niciodată nu poate stărui îndestul[3]. De aceea, dacă un om, prin cuvinte ori prin alte semne, pare să renunţe la acest scop, căruia îi erau menite semnele, nu trebuie să se înţeleagă de aici că ar fi intenţionat aceasta ori că astfel ar fi fost voinţa lui, ci că a fost neştiutor în privinţa modului în care urmează să-i fie interpretate asemenea cuvinte şi acţiuni.

9. Transferul reciproc de drepturi este ceea ce oamenii numesc CONTRACT.

10. Există o diferenţă între a transfera dreptul asupra unui lucru şi a transfera sau a înmâna cuiva lucrul însuşi. Căci lucrul poate fi transferat o dată cu transferul dreptului, precum în cumpărarea şi vânzarea cu plata pe loc sau ca în schimbul de bunuri ori de terenuri; sau poate fi predat la un timp după aceea.

11. Iarăşi, unul dintre contractanţi poate preda lucrul pe care l-a contractat şi poate să-l lase pe celălalt să-şi îndeplinească partea sa din înţelegere după un timp determinat, iar până atunci să-i acorde încredere; iar atunci contractul, în ceea ce-l priveşte, se numeşte PACT sau CONVENŢIE; ori ambele părţi pot contracta acum un lucru pe care să-l îndeplinească mai târziu: în aceste cazuri, cum celui care trebuie să-şi îndeplinească mai târziu partea de contract acordându-i-se încredere, ducerea la îndeplinire a părţii ce-i revine este numită *ţinere a promisiunii* sau a făgăduinţei; iar neîndeplinirea ei, *încălcare a făgăduinţei*.

12. Atunci când transferul de drepturi nu este reciproc, ci doar una dintre părţi transferă un drept, cu nădejdea că ar câştiga astfel prietenia ori ajutorul celui căruia i-l transferă, ori al prietenilor aceluia, sau cu nădejdea că ar dobândi reputaţia caritătii ori a mărinimiei, sau pentru a-şi elibera mintea de povara compasiunii, sau în nădejdea unei răsplăţi cereşti, acesta nu este contract, ci este DAR, CADOU sau MILOSTENIE (care cuvinte semnifică unul şi acelaşi lucru).

13. Semnele unui contract sunt fie *exprese*, fie *subînţelese*. Exprese sunt cuvintele rostite de cineva care le înţelege semnificaţia; iar astfel de cuvinte se referă fie la *prezent*, fie la *trecut* (cum ar fi *dau*, *acord*, *am dat*, *am acordat*, *doresc ca acest lucru să fie al tău*), fie la

[3] *As not to be weary of it*, în original.

Universitatea Spiru Haret

viitor (cum ar fi *voi da*, *voi acorda*). Iar cuvintele care se referă la viitor se numesc PROMISIUNI.

14. Semnele subînțelese sunt uneori consecințele cuvintelor, iar alteori consecințele tăcerii; uneori consecințele acțiunilor, iar alteori consecințele abținerii de la acțiune. Şi, în general, un semn subînțeles, pentru orice contract, este orice lucru care dovedeşte în mod suficient voința contractantului.

15. Cuvintele singure, dacă se referă la timpul ce va veni şi dacă nu conțin decât o simplă promisiune, sunt un semn insuficient al unui dar, şi de aceea nu produc obligații. Căci, dacă se referă la timpul ce va veni (cum ar fi *mâine îți voi da*), atunci ele sunt un semn că nu ți-am dat încă şi, prin urmare, că dreptul meu nu este transferat, ci rămâne al meu până când îl voi transfera printr-un alt act. Dar dacă cuvintele se referă la timpul trecut ori la cel prezent (cum ar fi *ți-am dat* ori *îți dau acest lucru, care îți va fi înmânat mâine*), atunci este vorba despre dreptul meu de mâine, la care am renunțat azi; iar acesta doar în virtutea cuvintelor, chiar dacă nu ar mai exista nici o altă dovadă a voinței mele. Există o mare diferență între semnificațiile acestor cuvinte, *volo hoc tuum esse cras* şi *cras dabo*, adică între *eu voi ca acest lucru să fie al tău mâine şi îți voi da acest lucru mâine*; căci cuvântul *voiesc*, în prima rostire, semnifică un act al voinței prezente, pe când în cea de-a doua semnifică promisiunea unui act al voinței viitoare[4]. De aceea, prima rostire, referindu-se la prezent, transferă un drept viitor; cea de-a doua, referindu-se la viitor, nu transferă nimic. Dar dacă mai există şi un alt semn al voinței de a transfera un drept, în afara cuvintelor, atunci, chiar dacă este vorba de un cadou, se poate înțelege pe bună dreptate că acesta este transferat prin cuvinte care se referă la viitor; ca în cazul unui premiu pe care cineva îl promite celui care va sosi primul la finalul unei curse şi care reprezintă un dar. Şi, deşi în acest caz cuvintele se referă la viitor, dreptul este, totuşi, transferat; căci cel care a promis premiul, dacă nu ar fi vrut ca vorbele sale să fie astfel înțelese, nu i-ar fi lăsat pe concurenți să alerge.

16. În cazul contractelor, dreptul este transferat nu doar atunci când cuvintele se referă la trecut ori la prezent, ci şi atunci când se referă la viitor; căci orice contract este un transfer ori un schimb reciproc de drepturi. De aceea, în acest caz, cuvintele celui care

[4] În engleză, *I will that this be thine* şi *I will give you.* În prima expresie, *will* este forma de prezent a lui *to will* (a voi, a dori), iar în a doua este un verb auxiliar cu valoare modală, folosit pentru construcția gramaticală a timpului viitor.

Universitatea Spiru Haret

promite, pentru că acesta a primit deja beneficiul pentru ceea ce promisese, trebuie să fie înţelese ca şi când intenţia lui ar fi ca dreptul să fie transferat. Căci, dacă cuvintele lui nu ar fi trebuit să fie astfel înţelese, celălalt nu şi-ar fi îndeplinit primul partea sa din contract. Din această cauză, în privinţa vânzării, a cumpărării şi a altor acte contractuale, o promisiune este echivalentă unei convenţii şi, prin urmare, este obligatorie.

17. Despre cel care-şi duce primul la îndeplinire partea sa dintr-un contract, se spune că MERITĂ ceea ce urmează să primească prin îndeplinirea părţii celuilalt şi că i se *cuvine* aceasta. La fel, atunci când le este promis multora un premiu, dar este acordat doar aceluia care câştigă cursa sau atunci când sunt aruncaţi bani într-o mulţime, pentru cei care îi vor prinde, deşi acestea sunt cadouri, totuşi, a câştiga premiul ori a prinde banii înseamnă *a merita* acestea şi a ţi se CUVENI. Căci dreptul este transferat prin oferirea premiului ori prin gestul de a arunca banii, chiar dacă nu se hotărăşte cui îi este transferat, decât în urma evenimentului în cauză. Dar există, între aceste două tipuri de merit, diferenţa că, în cazul contractului, merit ceva în virtutea puterii mele şi a nevoii celuilalt, pe când în cazul cadoului, meritul meu provine doar din mărinimia celui care-l dăruieşte. În cazul contractului, eu merit ca celălalt să renunţe la dreptul său; în cazul unui cadou, nu merit ca cel ce dăruieşte să renunţe la dreptul său, ci merit ca, atunci când renunţă, să mi-l transfere mie, mai curând decât altuia. Cred că acesta este sensul distincţiei scolastice[5] dintre *meritum congrui* şi *meritum condigni*. Căci Dumnezeu cel Atotputernic, promiţând Paradisul acelor oameni (ispitiţi de dorinţele trupeşti), care pot să urmeze în această lume cărarea conformă preceptelor şi limitelor prescrise de El, se spune că cel care va urma această cărare merită Paradisul *ex congruo*. Dar, pentru că nimeni nu poate pretinde un drept la viaţa veşnică, prin propria sa îndreptăţire ori printr-o altă putere care se găseşte în sine însuşi, ci doar prin graţia lui Dumnezeu, se poate spune că nimeni nu poate să merite Paradisul *ex condigno*. Acesta, cred eu, este înţelesul distincţiei; dar, pentru că părţile aflate în dispută asupra acestui subiect nu pot să cadă de acord în privinţa semnificaţiilor propriilor lor termeni, decât atâta vreme cât utilizarea lor le este folositoare, nu voi afirma nimic despre înţelesul acestor termeni. Voi spune doar atât:

[5] Distincţie operată de Toma din Aquino.

Universitatea Spiru Haret

atunci când un dar este dăruit în mod indefinit, ca premiu, atunci cel care îl câştigă îl şi merită şi poate pretinde că premiul i se cuvine.

18. Dacă se încheie o convenție, prin care nici una dintre părți nu-şi duce la îndeplinire în prezent lucrurile convenite, ci se încred una în cealaltă, atunci, în starea simplei naturi (care este o stare de război între fiecare om şi fiecare altul), la apariția oricărei suspiciuni rezonabile, convenția devine nulă. Dar, dacă există o putere comună deasupra ambelor părți, care are dreptul şi forța necesare pentru a obliga la îndeplinirea convenției, aceasta nu devine nulă. Căci cel care-şi duce primul la îndeplinire partea ce-i revine nu are (legătura cuvintelor fiind prea slabă pentru a stăvili ambiția, avariția, furia şi celelalte pasiuni ale oamenilor) nici o asigurare că celălalt îşi va duce mai apoi la îndeplinire partea lui, în lipsa fricii față de o putere constrângătoare. Şi nu se poate presupune că ar putea exista o astfel de putere în starea simplei naturi, în care toți oamenii sunt egali şi sunt cu toții judecători ai justeții propriilor lor temeri. Iar de aceea, cel care şi-ar îndeplini primul partea nu ar face decât să se dea pe mâna duşmanului; ceea ce ar fi contrar dreptului fiecăruia (la care nu poate nimeni renunța vreodată) de a-şi apăra propria viață şi mijloacele necesare acesteia.

19. Dar, în starea civilă, în care există o putere instituită pentru a-i constrânge pe cei care, altfel, şi-ar încălca făgăduința, această teamă nu mai este rezonabilă. Din această cauză, cel care, prin prevederile convenției, urmează să-şi îndeplinească primul partea este obligat să o facă.

20. Cauza fricii, care face ca o convenție să devină nevalidă, trebuie să fie întotdeauna un lucru apărut după încheierea convenției, cum ar fi un fapt nou ori vreun alt semn al voinței de a nu o îndeplini, căci altfel convenția nu ar putea să devină nulă. Căci despre ceea ce nu l-ar putea împiedica pe cineva să promită, nu putem admite că l-ar putea împiedica să îndeplinească ceea ce a promis.

21. Cel care transferă un drept transferă, de asemenea, atât cât îi stă în puteri, şi mijloacele necesare pentru folosirea lui, aşa cum, dacă cineva vinde o bucată de pământ, este de la sine înțeles că vinde şi iarba sau orice altceva ar creşte pe acel pământ. La fel, cel care vinde o moară nu poate să modifice cursul pârâului care o pune în mişcare. Iar cei care îi cedează unui om dreptul de cârmuire suverană îi cedează, fără putință de tăgadă, şi dreptul de a colecta bani pentru plata soldaților, precum şi dreptul de a numi magistrați pentru împărțirea dreptății.

Universitatea Spiru Haret

22. Este imposibil să închei o convenție cu un animal necuvântător căci, neînțelegând vorbirea noastră, el nu poate înțelege, nici accepta transferul unui drept către sine; şi nici nu poate să transfere un drept către altcineva. Iar în lipsa acceptării reciproce, nu există convenție.

23. A încheia o convenție cu Dumnezeu este imposibil altfel decât prin mijlocirea cuvintelor lui Dumnezeu, transmise fie prin revelație supranaturală, fie prin trimişii Săi, care cârmuiesc în numele Său; căci altfel nu am putea şti dacă sunt sau nu acceptate convențiile noastre. Prin urmare, cei ce fac jurăminte contrare legilor naturii jură în van; căci astfel de jurăminte sunt nedrepte. Iar dacă este vorba de un lucru poruncit prin legea naturii, atunci nu jurământul, ci legea este cea care-i obligă la respectarea lui.

24. Materia ori subiectul unei convenții este întotdeauna ceva care poate fi obiect al deliberării (căci convenția este un act al voinței, adică un act – ultimul act – al procesului deliberării) şi, prin urmare, este întotdeauna înțeles ca ceva care urmează să se întâmple şi care judecata ne spune că cel ce-l promite îl poate duce la îndeplinire.

25. Prin urmare, a promite ceva despre care se ştie a fi imposibil nu înseamnă o convenție. Dar, dacă ceea ce se credea că este posibil se dovedeşte mai apoi a fi imposibil, convenția este validă şi obligă, dacă nu la transferul lucrului însuşi, atunci al valorii acestuia; or, dacă şi transferul valorii lucrului este imposibil, atunci obligă la strădania de a îndeplini atât de mult cât este posibil. Căci nimeni nu poate fi obligat la mai mult de atât.

26. Oamenii sunt eliberați de sub convențiile pe care le-au încheiat în două moduri: prin îndeplinirea lor ori fiind absolviți de aceasta. Căci îndeplinirea înseamnă sfârşitul natural al obligației, iar absolvirea înseamnă restituirea libertății, ea constituind un retransfer al acelui drept în care consta obligația.

27. Convențiile încheiate din teamă sunt, în starea simplei naturi, obligatorii. De exemplu, dacă eu convin să-i plătesc duşmanului o răscumpărare ori să-i fac un serviciu, în schimbul vieții mele, atunci sunt obligat la aceasta. Căci acesta este un contract, prin care una din părți primeşte beneficiul vieții, iar cealaltă urmează să primească bani sau altceva; prin urmare, acolo unde nici o altă lege nu interzice îndeplinirea ei (aşa cum stau lucrurile în starea simplei naturi), convenția este validă. Astfel, prizonierii de război, dacă sunt eliberați cu condiția de a plăti o răscumpărare, sunt obligați să o plătească. Iar dacă un principe mai slab încheie, din teamă, o pace dezavantajoasă cu

Universitatea Spiru Haret

unul mai puternic, este obligat să o respecte, cu condiția să nu apară (așa cum am spus înainte) o pricină nouă şi justă de teamă, care să stârnească iar războiul. Şi chiar în comunitățile civile, dacă nu pot să mă eliberez din puterea unui hoț altfel decât promițându-i bani, sunt obligat să-i plătesc, până când legea civilă îmi anulează obligația. Căci orice aş putea face, în lipsa obligației, fără a încălca legea, pot conveni în mod legitim să fac din teamă: iar o convenție încheiată în mod legitim nu poate fi, în mod legitim, încălcată.

28. O convenție anterioară anulează una ulterioară. Căci un om care şi-a transferat cuiva un drept, azi, nu-l mai are pentru a-l transfera altcuiva mâine; astfel, cea de-a doua promisiune nu transferă nici un drept, ci este nulă.

29. Convenția de a nu mă apăra, prin forță, în fața forței este întotdeauna nulă. Căci (așa cum am arătat înainte) nimeni nu poate să transfere şi nici nu poate să renunțe la dreptul său de a se apăra de moarte, răni şi întemnițare (a căror evitare constituie singurul scop al oricărei convenții). De aceea, promisiunea de a nu opune rezistență în fața forței nu transferă, într-o convenție, nici un drept; şi nici nu obligă. Căci, deşi un om poate conveni ceva sub forma *dacă nu fac cutare şi cutare, omoară-mă*; el nu poate conveni nimic sub forma *dacă nu fac cutare şi cutare*, *nu mă voi împotrivi atunci când vei veni să mă omori.* Căci, prin natura sa, omul alege răul mai mic, care este primejdia de a muri împotrivindu-se; iar nu răul mai mare, care este moartea sigură şi imediată, dacă nu se împotrivește. Iar acest lucru este recunoscut ca adevărat de toți oamenii, prin aceea că, la execuție ori spre temniță, criminalii sunt conduşi sub escortă înarmată, chiar dacă aceiaşi criminali şi-au dat consimțământul față de acea lege, în virtutea căreia au fost condamnați.

30. O convenție prin care cineva urmează să se acuze pe sine însuşi, fără a avea siguranța iertării, este, în acelaşi fel, nulă. Căci, în starea naturală, acolo unde fiecare om este judecător, acuzarea nu îşi are locul; iar în starea civilă, acuzării îi urmează pedeapsa, căreia, fiind o formă de forță, un om nu este obligat să nu-i reziste. Acelaşi lucru este adevărat şi în privința acuzării acelora a căror condamnare ar însemna o nenorocire pentru cineva, cum ar fi tatăl, soția ori binefăcătorul acestuia. Căci despre mărturia unui astfel de acuzator, dacă nu este dată de bună voie, se presupune a fi, prin natura ei, coruptă, şi de aceea nu trebuie să fie luată în seamă. Iar cineva a cărui mărturie nu urmează a fi crezută nu poate fi obligat la a mărturisi. De

Universitatea Spiru Haret

asemenea, acuzațiile smulse prin tortură nu trebuie considerate mărturii. Căci tortura poate fi folosită doar ca mijloc de interpretare şi clarificare în cercetarea ulterioară a adevărului şi în căutarea lui; iar ceea ce este mărturisit în acest caz tinde să fie spre alinarea celui torturat, şi nu spre informarea celui care torturează. Prin urmare, o mărturie smulsă prin tortură nu trebuie considerată a fi o mărturie suficientă, căci cel torturat, fie că-şi obține alinarea printr-o acuzație adevărată, fie că o face printr-una falsă, procedează în virtutea dreptului de a-şi conserva propria viață.

31. Puterea cuvintelor fiind, aşa cum am observat mai înainte, prea slabă pentru a-i face pe oameni să-şi ducă la îndeplinire convențiile, nu există în natura omului decât două lucruri despre care ne putem imagina că ar întări această putere… Iar acestea sunt fie frica de urmările încălcării cuvântului dat; fie gloria sau mândria resimțite de cineva atunci când arată că nu este nevoie de a-l încălca. Cea de-a doua este o generozitate prea arareori întâlnită pentru a o presupune de vreun ajutor, mai ales la oamenii care urmăresc avuția, dominația sau plăcerile simțurilor; iar aceştia formează cea mai mare parte a omenirii. Pasiunea pe care ne putem bizui e frica; pentru care există două obiecte generale: primul, puterea spiritelor invizibile; al doilea, puterea acelor oameni care ar fi vătămați prin încălcarea convenției. Dintre cele două, deşi prima este o putere mai mare, totuşi frica față de a doua este de obicei mai puternică. Frica de spiritele invizibile se găseşte în fiecare om, prin religia sa; ea îşi are locul în natura omului înaintea societății civile. A doua nu are un astfel de loc; cel puțin nu într-atât încât să-i facă pe oameni să-şi țină promisiunile; căci în simpla stare naturală inegalitatea puterilor nu ne apare decât în cursul bătăliei. Astfel că înaintea societății civile sau atunci când aceasta este întreruptă de un război, nu există nimic care să poată întări o convenție de pace asupra căreia s-a căzut de acord, împotriva tentațiilor izvorâte din avariție, ambiție, patimă sau din altă dorință puternică, decât teama de acea putere invizibilă, pe care fiecare o divinizează sub numele de Dumnezeu; şi teama că perfidia ar putea atrage răzbunarea cuiva. Prin urmare, tot ceea ce ar putea face doi oameni care nu sunt supuşi puterii civile este să-şi ceară unul altuia să jure pe Dumnezeul de care se teme fiecare. *Jurământul* sau LEGĂMÂNTUL este *o formă de vorbire, adăugită unei promisiuni, şi prin care cel ce promite arată că, dacă nu-şi îndeplineşte promisiunea, el renunță la mila lui Dumnezeu ori cheamă asupră-i răzbunarea divină*. Aşa era forma păgână a jurământului, *Altfel, să mă*

Universitatea Spiru Haret

ucidă Jupiter *aşa cum ucid eu această fiară*. Şi tot astfel este şi forma noastră, *Voi face cutare şi cutare, aşa să mă ajute Dumnezeu*. Iar jurămintele, împreună cu ritualurile şi ceremoniile, pe care fiecare le foloseşte în propria sa religie, au menirea de a mări teama faţă de urmările unei încălcări a făgăduinţei.

32. Rezultă de aici că un legământ făcut după vreo altă formulă ori ceremonie decât cele în care crede cel care jură este în van, nefiind de fapt un jurământ; şi că nu este un jurământ acela în care se invocă ceva pe care cel ce jură nu îl consideră a fi Dumnezeu. Căci, deşi oamenii jurau uneori pe regii lor, din teamă ori ca un elogiu; ceea ce voiau ei să se înţeleagă prin aceasta era că regilor li se atribuia o cinstire divină. Şi mai rezultă că jurământul pe Dumnezeu, atunci când nu este necesar a jura, nu este decât o profanare a numelui Său; şi că jurământul pe alte lucruri, pe care oamenii adesea îl fac în discursul obişnuit, nu este un jurământ, ci un obicei lipsit de pietate, pe care oamenii l-au căpătat dintr-o prea mare năvălnicie a vorbirii.

33. Mai rezultă, de asemenea, că jurământul nu adaugă nimic obligaţiei. Căci o convenţie, dacă este legitimă, obligă la fel de mult în ochii Domnului, cu sau fără jurământ; iar dacă nu este legitimă, ea nu obligă deloc, nici măcar atunci când este întărită printr-un jurământ.

CAPITOLUL XVIII

DESPRE DREPTURILE SUVERANULUI INSTITUIT[6]

1. Se spune că o *comunitate civilă* este *instituită*, atunci când o *mulţime* de oameni cad de acord şi *convin fiecare cu fiecare altul*, ca oricărui *om* sau oricărei *adunări de oameni* i-ar fi conferit, de către majoritate, *dreptul* de a *reprezenta* persoana tuturor, adică de a fi reprezentantul lor, cu toţii, atât cei care *au votat în favoarea lui*, cât şi cei care *au votat împotrivă-i*, să-i *autorizeze* toate acţiunile şi judecăţile în acelaşi fel, ca şi când ar fi fost ale lor înşişi, cu scopul ca ei să conviețuiască paşnic şi să fie protejaţi în faţa altor oameni.

2. Din această instituire a comunităţii civile sunt derivate toate *drepturile* şi toate *prerogativele*[7] aceluia sau acelora cărora le este conferită puterea suverană prin consimţământul oamenilor reuniţi.

---

[6] Multe dintre argumentele din acest capitol sunt expuse mai în detaliu de către Hobbes în *De Cive* VI.

[7] *Rights and faculties*, în original. Am tradus *faculties* prin „prerogative" datorită asemănării semantice cu o distincţie teoretizată de Locke în *Al doilea tratat despre cârmuire.* Astfel, Locke deosebeşte între puterile comunităţii civile stabilite printr-o prevedere a legii şi puterea

Universitatea Spiru Haret

3. În primul rând, deoarece ei încheie o convenție, se înțelege că nu mai pot fi obligați, începând din acea clipă, la nici un lucru care ar veni împotriva acestei convenții. Prin urmare, cei care au instituit deja o comunitate civilă, legându-se prin convenție să fie autorii acțiunilor şi judecăților cuiva, nu pot în mod legitim să încheie între ei o nouă convenție, prin care să se supună altcuiva, în privința oricărui lucru, fără permisiunea celui dintâi. Iar astfel, cei care sunt supuşii unui monarh nu pot fără voia acestuia să se lepede de monarhie şi să se întoarcă la starea de confuzie a unei mulțimi dezbinate; nici să-şi transfere persoana, de la cel care o poartă, către alt om sau altă adunare de oameni: căci ei s-au legat, fiecare în fața fiecărui altul, să fie autorii cunoscuți ai orice ar face sau ar crede nimerit să facă acela care este deja suveranul lor; astfel încât, dacă un om nu şi-ar mai recunoaşte suveranul, toți ceilalți ar trebui să rupă convențiile făcute cu acel om, ceea ce ar reprezenta o nedreptate; pe de altă parte, cu toții au atribuit suveranitatea celui care le poartă persoana; şi de aceea, dacă îl deposedează de ea, îi iau aceluia ceea ce este al său, ceea ce este iarăşi o nedreptate. Mai mult, dacă cel care încearcă să-şi deposedeze suveranul de ceea ce este al său ar fi ucis ori pedepsit pentru încercarea sa, el însuşi este autorul propriei pedepse, fiind autorul, prin instituire, a tot ceea ce ar face suveranul; şi deoarece ar fi o nedreptate pentru orice om să înfăptuiască ceva pentru care să poată fi pedepsit prin autorizarea pe care el însuşi a dat-o, el ar fi, şi în acest caz, nedrept. Şi, deşi unii oameni au pretins că nesupunerea lor este urmare a unei noi convenții, încheiată nu cu alți oameni, ci cu Dumnezeu, acest tip de nesupunere este, la rândul său, nedrept. Căci nu poate fi încheiată o convenție cu Dumnezeu decât prin mijlocirea cuiva care reprezintă persoana lui Dumnezeu; ori aceasta nimeni altcineva nu o poate face, decât cel ce ține locul lui Dumnezeu pe pământ şi care deține puterea suverană, după cea a lui Dumnezeu. Iar această pretenție a unei convenții cu Dumnezeu este atât de vădit mincinoasă, chiar şi pentru conştiința celui care o înaintează, încât a pretinde un aşa lucru este un act nu doar nedrept, ci şi ticălos şi josnic.

---

prerogativă (*prerogative*), care aparține ramurii executive a guvernământului, şi pe care o defineşte ca fiind „acea putere de a acționa după voie în vederea binelui public, fără prescripția legii şi uneori chiar împotriva ei" (Locke, *op.cit.,* trad. Silviu Culea, Nemira, 1999, par. 160). De acelaşi tip este şi distincția (vezi *Leviathan*, XXI, 19) între cerințele formulate de suveran prin „apel la o lege anterioară" şi cele exprimate „în virtutea puterii sale".

Universitatea Spiru Haret

4. În al doilea rând, deoarece dreptul de a fi purtătorul persoanei tuturor este acordat celui căruia i se atribuie suveranitatea, nu printr-o convenție a acestuia cu fiecare din ei, ci doar prin convenții reciproce între supuşi, nu poate exista nici un fel de încălcare a convenției din partea suveranului; prin urmare, nici unul dintre supuşii săi, sub nici un pretext, nu se poate elibera din condiția supunerii. Că cel care este declarat suveran nu încheie nici o convenție anterioară cu supuşii săi este evident; deoarece fie ar fi trebuit să o încheie cu întreaga lor mulțime, ca parte a convenției, fie ar fi trebuit să încheie cu fiecare din ei o convenție separată. Cu toți, ca parte a convenției, este cu neputință, căci ei nu sunt încă o singură persoană; iar dacă ar încheia atâtea convenții câți oameni ar fi, atunci aceste convenții ar fi lipsite de sens, după ce ar deține suveranitatea; căci orice act despre care cineva ar putea pretinde că ar reprezenta o încălcare a vreuneia dintre aceste convenții ar fi atât actul acestuia din urmă, cât şi al tuturor celorlalți, deoarece a fost înfăptuit de persoana şi prin dreptul fiecăruia dintre ei. Mai mult, dacă unul sau mai mulți dintre ei ar pretinde că a existat o încălcare a convenției încheiate de suveran la instituirea sa; iar alții dintre ei sau unul singur, sau doar suveranul ar pretinde că nu s-a produs o astfel de încălcare, atunci nu ar exista, în acest caz, nici un judecător care să poată decide asupra controversei; prin urmare, cu toții s-ar întoarce la puterea sabiei; iar fiecare şi-ar redobândi dreptul de a se proteja pe sine prin propria forță, contrar intenției instituirii. De aceea, acordarea suveranității prin mijlocirea unei convenții este lipsită de sens. Opinia că un monarh şi-ar dobândi puterea printr-o convenție pe care o încheie (adică opinia că puterea suverană ar fi condiționată) izvorăşte din neînțelegerea unui adevăr simplu, şi anume că toate convențiile, nefiind decât cuvinte şi rostiri, nu au vreo altă forță de a obliga, constrânge sau proteja pe cineva decât aceea dată de sabia publică (adică acea forță aflată în mâinile nelegate ale omului ori ale adunării de oameni care are puterea suverană, ale cărui acțiuni sunt recunoscute de toți supuşii şi înfăptuite prin puterile tuturor, reunite în persoana sa). Dar atunci când puterea suverană îi este transferată unei adunări, nimeni nu îşi închipuie că ar fi fost încheiată o convenție cu acea adunare; căci nimeni nu este atât de neghiob să spună, de exemplu, că Senatul Romei ar fi încheiat o convenție cu restul romanilor, prin care i-ar fi fost atribuită suveranitatea, dacă ar fi îndeplinit cutare şi cutare condiții; şi că romanii ar fi putut, în mod legitim, să dizolve Senatul, dacă acele condiții nu ar fi fost îndeplinite. Faptul că oamenii nu văd cum rațiunile unei monarhii sunt aceleaşi cu cele ale unei cârmuiri populare izvorăşte din ambiția unora, care sunt

Universitatea Spiru Haret

mai îngăduitori față de cârmuirea unei adunări la care pot spera să ia parte, decât față de cea monarhică, de participarea la care nu pot nădăjdui să se bucure.

5. În al treilea rând, deoarece majoritatea a declarat prin consimțământ un suveran, cel care a votat împotrivă trebuie acum să cadă de acord cu ceilalți; adică să nu se împotrivească acțiunilor suveranului; sau dacă s-ar împotrivi, ar putea fi pe drept distrus de ceilalți. Căci, dacă a intrat voluntar în comunitatea celor ce s-au adunat laolaltă, aceasta este o declarație suficientă a voinței sale și, prin urmare, o convenție tacită, de a se supune hotărârii majorității; de aceea, dacă ar refuza să i se supună sau dacă ar cârti împotriva hotărârilor ei, aceasta ar fi împotriva convenției sale și deci ar fi nedrept. Și fie că ar rămâne sau nu parte a comunității; fie că i s-ar cere sau nu consimțământul; el trebuie sau să se supună hotărârilor majorității, sau să fie lăsat în acea stare de război în care fusese înainte, caz în care ar putea fi nimicit de orice om, fără ca acesta din urmă să comită o nedreptate.

6. În al patrulea rând, pentru că fiecare supus este, prin instituire, autorul tuturor acțiunilor și judecăților suveranului instituit, decurge de aici că, orice ar face suveranul, nu poate produce un prejudiciu supușilor săi; și nici nu poate fi acuzat de vreunul din ei că ar fi nedrept. Căci cel care acționează prin autorizarea dată de un altul nu-l prejudiciază prin aceasta pe cel prin a cărui autorizare acționează; ci, prin această instituire a comunității civile, fiecare individ particular este autorul a tot ceea ce face suveranul; prin urmare, cel care se plânge de un prejudiciu pe care i l-ar fi adus suveranul se plânge de ceva al cărui autor este el însuși și de aceea nu ar trebui să se acuze decât pe sine. Însă nici măcar pe sine nu se poate acuza de prejudiciu, căci a te prejudicia pe tine însuți este cu neputință. Este adevărat că cei care posedă puterea suverană pot comite inechități; dar nu nedreptăți sau vătămări în sensul propriu al termenului.

7. În al cincilea rând și ca urmare a ceea ce tocmai s-a spus; rezultă că cel care deține puterea suverană nu poate fi trimis la moarte sau pedepsit pe drept, în nici o altă manieră, de supușii săi. Căci dacă fiecare este autorul tuturor acțiunilor suveranului său, atunci el l-ar pedepsi pe altul pentru acțiuni pe care le-a înfăptuit el însuși.

8. Și pentru că scopul acestei instituiri sunt pacea și apărarea comună; iar cel care deține dreptul de a urmări un scop deține și dreptul asupra mijloacelor potrivite; urmează de aici că orice om sau orice adunare de oameni care deține puterea suverană are dreptul de a

Universitatea Spiru Haret

hotărî atât asupra mijloacelor care pot asigura pacea şi apărarea, cât şi asupra acelor lucruri care le pot ameninţa sau tulbura; şi are dreptul de a face orice crede de cuviinţă să facă, atât dinainte, pentru menţinerea păcii şi siguranţei, prin prevenirea discordiei interne şi a duşmăniei din afară, cât şi, atunci când pacea şi siguranţa au fost pierdute, pentru redobândirea lor. Prin urmare,

9. În al şaselea rând, este un atribut al puterii suverane ca cel care o deţine să decidă care doctrine şi opinii sunt duşmănoase şi care favorabile păcii; şi, în consecinţă, să decidă în ce împrejurări, în ce măsură şi căror oameni să le fie încredinţată sarcina de a vorbi în faţa mulţimilor; şi cine va examina doctrinele tuturor cărţilor, înainte de a fi publicate. Căci acţiunile oamenilor se nasc din opiniile lor; iar buna cârmuire a acţiunilor, pentru pace şi bună înţelegere, constă în buna cârmuire a opiniilor. Şi cu toate că, în ceea ce priveşte doctrinele, nu trebuie avut în vedere nimic altceva decât adevărul; totuşi, aceasta nu contravine reglementării lor, atunci când astfel este urmărită pacea. Căci doctrinele adverse păcii nu pot fi mai adevărate decât pot pacea şi buna înţelegere să vină împotriva legilor naturii. Este adevărat că, într-o comunitate civilă în care fie prin neglijenţa, fie prin nepriceperea cârmuitorilor şi dascălilor, sunt răspândite uneori doctrine false, adevărurile contrare pot fi de obicei neplăcute. Totuşi, nici cea mai neaşteptată şi mai aspră izbucnire a unui nou adevăr, din câte pot exista, nu va putea vreodată să distrugă pacea, ci doar să trezească uneori războiul. Căci aceia care sunt atât de neglijent cârmuiţi încât îndrăznesc să recurgă la arme pentru a apăra sau a răspândi o opinie sunt încă în starea de război; ei se bucură nu de pace, ci doar de o încetare a bătăliei datorată fricii unul de celălalt; iar viaţa lor curge ca şi cum s-ar afla încă pe câmpul de bătaie. Este, prin urmare, atributul celui care deţine puterea suverană să fie el însuşi judecător sau să-i numească pe cei care vor judeca opiniile şi doctrinele ca pe un lucru necesar păcii, iar astfel să preîntâmpine vrajba şi războiul civil.

10. În al şaptelea rând, este atribuită suveranităţii întreaga putere de a prescrie regulile prin care fiecare om să ştie care sunt bunurile de care se poate bucura şi ce acţiuni poate înfăptui fără a fi stingherit de nici un alt supus; iar aceasta este ceea ce oamenii numesc *proprietate*. Căci înaintea constituirii puterii suverane, aşa cum s-a arătat, toţi oamenii aveau un drept asupra tuturor lucrurilor, ceea ce ducea în mod necesar la război; prin urmare, proprietatea fiind necesară păcii şi depinzând de puterea suverană, ea constituie

Universitatea Spiru Haret

un act al acelei puteri, pentru pacea publică. Aceste reguli ale proprietății, ale lui *meum* și *tuum*, a ceea ce este *bun*, *rău*, *legitim* și *nelegitim*, sunt legile civile[8]; adică legile fiecărei comunități civile în parte, deși numele de lege civilă este astăzi folosit doar cu referire la vechile legi civile ale cetății Romei (care, fiind în fruntea unei mari părți a lumii, legile ei constituiau, în acea vreme, legea civilă a acelor regiuni).

11. În al optulea rând, este atribuit puterii suverane dreptul de a le judeca, adică de a asculta și a decide toate disputele care pot apărea fie în privința legii (naturale ori civile), fie în privința faptelor. Căci, fără o decidere a disputelor, nici un supus nu se bucură de protecție față de vătămările din partea altuia; legile privitoare la *meum* și *tuum* sunt în van, iar fiecare om își păstrează, prin apetitul natural și necesar al propriei conservări, dreptul de a se proteja recurgând la forța sa proprie: ceea ce este o trăsătură a stării de război și contravine scopului pentru care este instituită orice comunitate civilă.

12. În al nouălea rând, este atribuit puterii suverane dreptul de a purta război cu alte națiuni și comunități civile ori de a încheia pace cu acestea; cu alte cuvinte, dreptul de a decide, conform propriei judecăți, când este spre binele public să fie adunate, înarmate și plătite oștile comunității civile și cât de mari să fie acestea, precum și dreptul de a strânge bani de la supuși, pentru a acoperi cheltuielile. Căci puterea prin care urmează să fie apărat poporul constă în armatele lui; iar tăria acestora, în unirea sub o singură comandă care, dacă există un suveran instituit, îi aparține acestuia. Căci acela care deține comanda *militia*, dacă nu există un suveran instituit, devine el însuși suveran. De aceea, oricine ar fi numit general al unei armate, generalissimul acesteia (comandantul suprem) este întotdeauna cel ce are puterea suverană.

13. În al zecelea rând, este atribuit puterii suverane dreptul de a alege toți consilierii, miniștrii, magistrații și funcționarii, atât pe timp de pace, cât și în vreme de război. Căci suveranului revenindu-i realizarea scopului, care sunt pacea și apărarea comună, se înțelege că el va avea și puterea de a folosi acele mijloace, pe care le va considera cele mai potrivite pentru atingerea scopului.

14. În al unsprezecelea rând, îi revine suveranului puterea de a-și răsplăti supușii cu avuții și onoruri, ca și aceea de a le aplica pedepse corporale sau băneşti ori de a-i arunca în dizgrație, conform legilor pe

[8] Vezi, pentru dezvoltarea temei, capitolul XXVI.

Universitatea Spiru Haret

care le formulase dinainte. Iar dacă nu există legi, răsplățile şi pedepsele vor fi date conform cu felul în care judecă suveranul că vor fi cele mai potrivite pentru a-i încuraja pe supuşi să servească comunitatea civilă sau pentru a-i descuraja să aducă deservicii acesteia.

15. În ultimul rând, luând în considerare cât de mare este prețuirea pe care sunt dispuşi oamenii să şi-o acorde lor înşişi, cu cât respect se aşteaptă să fie tratați de ceilalți şi cât de puțin îi prețuiesc pe alții (toate acestea ducând fără încetare la rivalități, sfadă, dezbinare şi, în cele din urmă, la război, spre distrugerea reciprocă şi spre scăderea forței lor de a se împotrivi unui duşman comun), rezultă că este necesar să existe legi ale onorurilor şi ale cinstirii publice a celor care merită sau pot să merite această cinstire din partea comunității civile; şi că trebuie plasată, în mâinile unuia ori ale altuia, forța de a pune aceste legi în aplicare. Dar am arătat deja că sunt atribuite suveranității nu doar toate forțele armate sau întreaga tărie a unei comunități civile, ci şi puterea de a judeca orice controversă. Astfel, îi revine suveranului puterea de a acorda titluri de onoare şi de a stabili ce demnități îi vor fi atribuite fiecăruia, precum şi ce semne ale respectului, în adunări publice ori private, îşi vor da supuşii unii altora.

16. Acestea sunt drepturile care constituie esența suveranității; şi sunt semnele prin care oricine îşi poate da seama cărui om sau cărei adunări de oameni îi este atribuită puterea suverană şi unde sălăşluieşte aceasta. Căci aceste drepturi sunt inseparabile şi nu pot fi înstrăinate. Puterea de a bate monedă şi de a dispune de averile şi de persoanele moştenitorilor minori, dreptul de preemțiune asupra pieților, precum şi toate celelalte atribute stabilite prin legi scrise pot fi transferate de către suveran, păstrând totuşi puterea de a-şi proteja supuşii. Dar dacă suveranul transferă *militia*, atunci în van îşi păstrează puterea de a face judecată, căci legile nu vor putea fi aplicate; dacă transferă puterea de a strânge bani de la supuşi, atunci în van păstrează *militia*; iar dacă transferă dreptul de a decide asupra doctrinelor, atunci teama de spirite îi va împinge pe oameni la rebeliune. Astfel, vom vedea cu uşurință că, dacă suveranul renunță la oricare dintre drepturile enunțate, păstrarea tuturor celorlalte nu-i va fi de nici un fel de ajutor pentru păstrarea păcii şi a dreptății (scopul pentru care sunt instituite comunitățile civile). Iar aceasta este dezbinarea avută în vedere, atunci când se spune că *dacă o împărăție se va dezbina în sine, acea împărăție nu mai poate dăinui*[9];

[9] Marcu, 3:24.

Universitatea Spiru Haret

căci dacă nu apare mai întâi această dezbinare, dezbinarea în armate diferite nu se poate întâmpla. Dacă nu ar fi existat mai întâi opinia, împărtăşită de cea mai mare parte a Angliei, ca aceste puteri să fie împărţite regelui, lorzilor şi Camerei Comunelor, atunci poporul nu s-ar fi dezbinat niciodată şi nu ar fi căzut pradă acestui război civil, izbucnit întâi între aceia care nu cădeau de acord în privinţa politicii, iar mai apoi între aceia care aveau păreri diferite cu privire la libertatea religiei. Şi din acest război, oamenii au tras astfel de învăţături cu privire la puterea suverană încât puţini mai sunt azi aceia (în Anglia) care să nu creadă că aceste drepturi sunt inseparabile. Iar ele vor fi, în general, recunoscute ca fiind inseparabile, la următoarea reîntoarcere a stării de pace; şi vor continua să fie recunoscute astfel, până când nenorocirile dezbinării vor fi uitate; şi nu mai mult decât atât, dacă oamenilor de rând nu li se va da o mai bună învăţătură decât cea pe care au primit-o până acum.

17. Şi pentru că aceste drepturi sunt esenţiale şi inseparabile, atunci, prin orice cuvinte ar părea că vreunul dintre ele este transferat, totuşi, dacă nu se renunţă în mod direct la puterea suverană şi dacă numele de suveran mai este încă dat de cei care primesc aceste drepturi celui care le transferă, atunci transferul este nul. Căci, după ce toate drepturile au fost transferate, dacă îi reacordăm suveranitatea celui care le transferă, atunci toate aceste drepturi îi sunt restaurate, fiind atribute inseparabile ale suveranităţii.

18. Această mare autoritate fiind indivizibilă şi în mod inseparabil atribuită suveranităţii, mai există prea puţine temeiuri pentru opinia celor care spun despre regii suverani că, deşi sunt *singulis majores*, adică mai puternici decât fiecare dintre supuşii lor, ei sunt totuşi *universis minores*, mai puţin puternici decât toţi supuşii lor împreună. Căci dacă prin *toţi împreună* nu se înţelege corpul lor colectiv, ca o singură persoană, atunci *toţi împreună* şi *fiecare* înseamnă acelaşi lucru, iar enunţul este absurd. Dar, dacă prin *toţi împreună* se înţelege o singură persoană (al cărei purtător este suveranul), atunci puterea tuturor este aceeaşi cu puterea suveranului, iar enunţul este iarăşi absurd. Iar cei ce cred acest lucru văd destul de uşor absurditatea opiniei lor, atunci când suveranitatea este atribuită unei adunări de oameni, dar nu şi atunci când este atribuită unui monarh; însă puterea suveranităţii este aceeaşi, indiferent în mâinile cui ar fi aşezată.

19. Şi, la fel ca în cazul puterii, cinstirea unui suveran trebuie să fie mai mare decât a oricărui supus ori decât a tuturor. Căci izvorul cinstirii se găseşte în suveranitate. Demnităţile de lord, conte,

Universitatea Spiru Haret

duce şi prinţ sunt creaţiile sale. La fel cum, în prezenţa stăpânului, servitorii sunt cu toţii egali şi nu li se dă vreo cinstire, tot aşa sunt şi supuşii în prezenţa suveranului. Şi, chiar dacă unii strălucesc mai mult, iar alţii mai puţin, atunci când se află în afara privirii lui, totuşi, în prezenţa sa, ei nu strălucesc nici cu o iotă mai mult decât stelele în prezenţa soarelui.

20. Dar cineva ar putea obiecta, în acest punct, că starea supuşilor este una prea mizeră, ei fiind la cheremul poftelor şi al altor pasiuni nelegitime ale aceluia ori ale acelora în ale căror mâini a fost aşezată o atât de mare putere. Şi, în mod obişnuit, cei care trăiesc sub un monarh cred că vina este a monarhiei, iar cei ce trăiesc sub o cârmuire democratică ori sub cârmuirea unei alte adunări suverane atribuie toate dezavantajele acelei forme de comunitate civilă, deşi puterea, în toate formele de cârmuire (dacă este îndeajuns de perfectă pentru a-i proteja), este aceeaşi. Iar o astfel de obiecţie nu ţine seama de faptul că starea omului nu este niciodată lipsită întru totul de un neajuns ori de altul, şi că cele mai mari neajunsuri care, în orice formă de cârmuire, li se pot în general întâmpla oamenilor sunt aproape neînsemnate în comparaţie cu nenorocirile şi calamităţile îngrozitoare care însoţesc războiul civil ori starea de dezbinare a celor lipsiţi de stăpân şi nesupuşi legilor sau unei puteri constrângătoare, care să-i lege de mâini, împiedicându-i astfel să se dedea la jafuri şi răzbunări. Şi nu ţine seama nici de faptul că cele mai mari constrângeri din partea cârmuitorilor suverani provin nu din vreo desfătare ori pentru vreun profit la care s-ar putea aştepta prin păgubirea sau prin slăbirea supuşilor, în a căror vigoare constă propria lor tărie şi glorie; ci din îndărătnicia acelora care, doar în silă contribuind la propria lor apărare, îi forţează pe cârmuitori să ia de la ei tot ce se poate pe timp de pace, pentru a avea mijloacele necesare ca, dacă se iveşte pe neaşteptate nevoia, să poată rezista în faţa duşmanului ori să-l biruiască. Căci toţi oamenii sunt în mod evident înzestraţi, prin natura lor, cu oglinzi măritoare (adică pasiunile lor, precum dragostea lor de sine), în care fiece mică plată pe care o au de făcut apare ca un mare necaz; dar sunt lipsiţi de acel ochean (adică de ştiinţa morală şi de cea civilă) prin care să vadă, mai departe, nenorocirile care atârnă deasupra lor şi care nu pot fi evitate fără a plăti un preţ.

Universitatea Spiru Haret

JOHN LOCKE

ESEU ASUPRA INTELECTULUI OMENESC[*]

SINTEZĂ INTRODUCTIVĂ[**]

Principalul reprezentant al empirismului britanic modern, John Locke (1632-1704), s-a născut la Wrington, lângă Bristol, în Anglia. El a studiat la Colegiul Christ Church din Oxford, unde a fost o perioadă profesor, intrând apoi în cercul lordului Ashley, viitor conte de Shaftesbury, ocupând diverse funcţii publice. Călătoreşte în Franţa, Germania şi Olanda, revenind în 1688 în Anglia.

Opere principale: *Eseu asupra intelectului omenesc* (1690), *Două tratate despre cârmuire* (1690), *Scrisoare despre toleranţă* (1690), *Câteva cugetări asupra educaţiei* (1693), *The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures/ Înţelepciunea creştinismului aşa cum este prezentată în Scripturi* (1695).

Extremele reprezentate în epoca sa de anumite doctrine speculative de tip scolastic, în care abundă „expresiile obscure", pe de o parte, şi scepticismul radical, pe de alta, ambele inacceptabile pentru el, l-au incitat probabil pe John Locke să abordeze, poate cel dintâi, în mod sistematic problema cunoaşterii. A realizat aceasta cu strălucire în epocalul său *Eseu asupra intelectului omenesc*, rod al încercării filosofului englez de a stabili care sunt limitele cunoaşterii noastre. Aceste limite, crede el, vor putea fi determinate prin evidenţierea surselor cunoştinţelor noastre sigure. În viziunea lui Locke, toate ideile noastre îşi au originea în impresiile sensibile (dobândite prin simţurile externe) şi în reflecţie (considerată „simţ intern"). Intelectul este conceput de filosoful englez ca fiind complet pasiv atunci când îşi obţine cele dintâi idei, el fiind asemănat de gânditorul britanic cu o „tăbliţă nescrisă" („tabula rasa"), pe care se întipăresc mai întâi ideile simple. Acestea sunt distinse de ideile complexe pe baza originii lor: ideile simple provin din experienţa externă sau din cea internă, pe când ideile

[*] John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, Editura Ştiinţifică, 1961. Traducere de Armand Roşu şi Teodor Voiculescu.

[**] Sinteză introductivă de Delia Şerbescu.

Universitatea Spiru Haret

complexe sunt dobândite de intelect prin trei tipuri de operații asupra ideilor simple: prin combinare, comparare sau abstractizare. Pentru a-şi întemeia susținerea că toate ideile îşi au sursa fie în experiență (internă sau externă), fie în operațiile intelectului asupra ideilor simple, filosoful englez respinge ineismul, adică poziția în privința originii ideilor noastre potrivit căreia în minte există idei înnăscute. Argumentele sale anti-ineiste sunt expuse în special în prima parte a *Eseului*, ele atacând fie inconsistența logică a susținerii că în minte s-ar afla încă de la naştere idei pe care mintea nu le sesizează şi nu le-a sesizat (încă) niciodată, fie presupoziția ineistă că există idei care se regăsesc la toți oamenii, precum ideea de Dumnezeu, Locke invocând aici exemplul unor triburi primitive care nu ar poseda această idee, fie argumentul în favoarea ineismului al consensului tuturor oamenilor asupra, de pildă, a principiilor logice, filosoful englez susținând, pe de o parte, că acest consens ar fi putut fi obținut şi altfel, de pildă prin educație, pe de altă parte că el este pur şi simplu iluzoriu, consensul fiind imposibil de găsit, fie şi într-o singură privință, la toți oamenii.

Ideile îşi au, aşadar, sursa în experiență. Or, pentru Locke, determinarea originii ideilor este modalitatea de a stabili care sunt limitele cunoaşterii noastre. Aflând aceste limite, pot fi identificate problemele care sunt în principiu inaccesibile cunoaşterii. Prin urmare, dacă ideile noastre îşi au originea în experiență, se pune problema dacă ele reprezintă în mod veridic lumea externă care e presupusă a le fi sursă. Pentru a răspunde la aceasta, Locke observă că noi percepem direct numai calitățile, nu şi substanțele care posedă aceste calități. El le împarte în *calități primare*, care au existență obiectivă, adică: întinderea, soliditatea, timpul, mişcarea sau repausul şi numărul şi *calități secundare*, care sunt subiective, de exemplu: sunet, miros, gust, culoare etc. Ceea ce putem noi cunoaşte sunt calitățile primare, pe când calitățile secundare aparțin subiectivității noastre. Nu putem însă ajunge la cunoaşterea suportului acestor calități primare, substanța materială, a cărei existență filosoful englez o admite, el negând doar capacitatea noastră de a ajunge la cunoaşterea acestei substanțe. O posibilă motivație a acestei incognoscibilități a substanței materiale este că simțurile noastre sunt adaptate doar perceperii obiectelor de anumite dimensiuni, materia având, în concepția lui Locke, o structură „corpusculară" sau atomică, şi, cum orice cunoaştere se bazează pe experiența senzorială, reiese că nu putem ajunge la o cunoaştere a aspectelor profunde ale lumii naturale, deci a substanței materiale. E, după cum s-a mai afirmat, consecința adoptării de către gânditorul britanic a unui concept de experiență prea restrictiv. Locke se pune astfel în situația dificilă de a considera substanța ca fiind ceva imposibil de perceput şi descris, despre care se poate spune doar că e suportul calităților şi nimic mai mult. El deschide astfel, pe de o parte, calea către critica ideii de substanță dezvoltată ulterior de Berkeley pentru substanța materială şi apoi de Hume pentru cea spirituală şi, pe de altă parte, către faimoasa distincție kantiană între fenomen şi „lucru în sine", expresie la a cărei consacrare în filosofie a contribuit şi John Locke.

Universitatea Spiru Haret

Capitolul IV

ALTE CONSIDERAŢII ATÂT SPECULATIVE CÂT ŞI PRACTICE CU PRIVIRE LA PRINCIPIILE ÎNNĂSCUTE

§ 1. *Principiile nu pot fi înnăscute dacă nu sunt înnăscute şi ideile despre ele.* Dacă acei care ar vrea să ne convingă că există principii înnăscute nu le-ar fi luat pe toate laolaltă, ci ar fi examinat separat părţile din care sunt făcute aceste propoziţii, poate că nu ar fi fost atât de grăbiţi să creadă că sunt înnăscute, deoarece dacă ideile din care sunt formate acele adevăruri nu sunt înnăscute, este imposibil ca propoziţiile formate din ele să fie înnăscute sau cunoştinţa ce avem despre ele să fie născută o dată cu noi. Căci dacă ideile nu sunt înnăscute, a fost o vreme când mintea noastră era lipsită de acele principii şi deci ele nu sunt înnăscute, ci au altă origine, fiindcă acolo unde nu există idei nu poate exista nici o cunoaştere, nici un asentiment, nici o propoziţie mintală sau verbală despre ele.

§ 2. *Ideile şi, mai cu seamă, ideile din care sunt făcute principiile nu se nasc o dată cu copiii.* Dacă examinăm cu atenţie copiii nou-născuţi, vom avea puţine motive să credem că aduc cu ei pe lume multe idei, căci, cu excepţia poate a unor idei slabe despre foame, sete şi căldură şi unele dureri pe care le-au putut simţi în pântecele mamei, nu există în ei nici cea mai mică urmă de idei determinate şi mai cu seamă de ideile care corespund termenilor din care sunt făcute acele propoziţii universale privite ca principii înnăscute. Putem percepe cum mai târziu ideile vin treptat în mintea lor şi cum nu dobândesc nici mai multe idei şi nici altele decât cele procurate lor de către experienţă şi observarea lucrurilor ce le-au ieşit în cale; ceea ce ar putea fi suficient ca să ne convingă că ele nu sunt caractere întipărite în minte de la origine.

§ 3. „Este imposibil ca acelaşi lucru să fie şi totodată să nu fie" este cu siguranţă un principiu înnăscut (dacă există vreunul). Dar poate cineva să creadă sau să spună că imposibilitatea şi identitatea sunt două idei înnăscute? Sunt ele din acelea pe care le au toţi oamenii şi cu care au venit ei pe lume? Şi sunt ele primele idei pe care le au copiii şi anterioare tuturor ideilor dobândite? Dacă sunt înnăscute, ele trebuie să fie astfel. Are copilul ideea imposibilităţii şi a identităţii înainte de a avea pe aceea de alb sau negru, de dulce sau amar? Şi din cunoaşterea acestui principiu trage copilul încheierea că sânul frecat cu pelin nu mai are acelaşi gust ca înainte? Oare cunoaşterea efectivă că *Impossibile est idem esse, et non esse* face pe copil să deosebească pe mama lui de un străin, să iubească pe mamă şi să fugă de străin? Sau poate că mintea se îndrumează singură şi-şi îndrumează asentimentul prin

Universitatea Spiru Haret

idei pe care nu le-a avut încă? Sau poate că intelectul trage concluzii din principii pe care încă niciodată nu le-a cunoscut sau înţeles? Denumirile „imposibilitate” şi „identitate” reprezintă două idei atât de departe de a fi înnăscute sau născute o dată cu noi, încât este nevoie de multă atenţie şi grijă, cred eu, ca să le formulăm în mod just în intelectul nostru. Ele sunt atât de departe de a veni pe lume o dată cu noi, atât de departe de gândurile prunciei şi copilăriei, încât eu cred că, după cercetare, se va afla că mulţi oameni maturi sunt lipsiţi de ele.

§ 4. *Identitatea nu este o idee înnăscută.* Dacă identitatea (ca să dăm numai acest exemplu) ar fi întipărită din naştere şi, în consecinţă, ar fi atât de clară şi evidentă pentru noi încât ar trebui să o cunoaştem chiar din leagăn, aş dori bucuros să mă lămurească un copil de şapte ani sau un bătrân de şaptezeci, dacă un om care este creatură făcută din trup şi suflet, este acelaşi om atunci când corpul său se schimbă; dacă Euforbus şi Pitagora care au avut acelaşi suflet, au fost acelaşi om cu toate că au trăit la distanţă de câteva secole unul de altul; ba chiar dacă şi cocoşul în care a trecut acelaşi suflet, nu era aceeaşi fiinţă ca Euforbus şi Pitagora? De unde se va vădi poate că ideea noastră de identitate nu este aşa de stabilă şi clară încât să merite s-o credem înnăscută în noi. Căci dacă aceste idei înnăscute nu sunt clare şi distincte astfel ca să poată fi cunoscute în mod universal şi acceptate în chip natural, ele nu pot fi subiecte de adevăruri universale şi neîndoioase, ci vor fi prilej de neînlăturat de veşnică nesiguranţă. Căci eu bănuiesc că ideea fiecărui om despre identitate nu va fi la fel cu aceea pe care a avut-o Pitagora şi mii de urmaşi ai săi. Şi atunci care va fi adevărată? Care va fi înnăscută? Sau există două idei diferite despre identitate, ambele înnăscute?

§ 5. Nici să nu creadă cineva că întrebările pe care le pun aci în legătură cu identitatea omului sunt simple speculaţii deşarte. Chiar dacă ar fi astfel, încă ar fi destul ca să se facă dovada că nu există în intelectul oamenilor nici o idee înnăscută despre identitate. Acela care va medita cu puţină luare aminte asupra învierii morţilor şi va vedea că justiţia divină va chema la judecată exact pe aceiaşi oameni să fie fericiţi sau nenorociţi în viaţa de apoi, după cum au făcut bine sau rău în această viaţă, va găsi poate că nu este uşor să hotărască ce înseamnă acelaşi om şi în ce constă identitatea şi nu se va grăbi să creadă că el, toată lumea şi chiar copiii au o idee clară despre identitate.

§ 6. *Întregul şi partea nu sunt idei înnăscute*. Să examinăm acel principiu matematic că „întregul este mai mare decât partea”. Cred că acesta este socotit ca făcând parte dintre principiile înnăscute şi cred că are tot atâtea drepturi la aceasta ca oricare alt principiu. Totuşi nimeni nu crede că este aşa dacă se gândeşte că ideile cuprinse în

Universitatea Spiru Haret

principiu (întregul şi partea) sunt cu totul relative. Însă ideile pozitive de care ele atârnă în mod propriu şi nemijlocit sunt întinderea şi numărul, iar întregul şi partea exprimă numai relaţiile lor. Astfel, dacă întregul şi partea sunt idei înnăscute, atunci tot astfel trebuie să fie şi întinderea şi numărul, deoarece este imposibil să avem idee despre o relaţie, fără să avem vreo idee despre lucrul căruia îi aparţine şi pe care este întemeiată. Acum, dacă ideile de întindere şi de număr sunt întipărite de către natură în mintea oamenilor, las ca acest lucru să fie cercetat de către susţinătorii principiilor înnăscute.

§ 7. *Ideea de adoraţie nu este înnăscută.* Că „Dumnezeu trebuie să fie adorat" este fără îndoială un adevăr atât de însemnat pe cât poate concepe mintea omenească şi merită primul loc între toate principiile practice, şi totuşi nu poate fi în nici un chip considerat ca înnăscut dacă nu sunt înnăscute şi ideile de Dumnezeu şi de adoraţie. Că ideea desemnată de termenul „adoraţie" nu se află în intelectul copiilor şi că nu este un caracter întipărit în minte de la origine va recunoaşte, cred, cu uşurinţă oricine vede cât de puţini oameni dintre adulţi au o noţiune clară şi distinctă despre aceasta. Şi cred că nimic nu este mai ridicol decât să spui că principiul „Dumnezeu trebuie să fie adorat" le este înnăscut copiilor şi totuşi că ei nu ştiu ce este adoraţia lui Dumnezeu, care este datoria lor. Dar să trecem mai departe.

§ 8. *Ideea de Dumnezeu nu este înnăscută.* Dacă vreo idee poate fi privită ca înnăscută, atunci, dintre toate ideile, ideea de Dumnezeu poate să fie socotită astfel pentru multe motive, căci este greu de conceput cum ar putea exista principii morale înnăscute, fără o idee înnăscută despre dumnezeire. Fără noţiunea unui legiuitor este imposibil să avem noţiunea unei legi şi obligaţia de-a o respecta. Pe lângă ateii cunoscuţi la cei vechi şi înfieraţi de istorie, nu s-au descoperit oare graţie navigaţiei în ultimele veacuri naţiuni întregi în golful Soldania, în Brazilia, în Boranday şi în insulele Caraibe etc., la care nu s-a găsit nici o noţiune despre Dumnezeu şi despre religie?

Nicholaus del Techo scrie în *Literis, ex Paraquaria de Caaiguarum Conversione*, următoarele: *Reperi eam gentem nullum nomen habere, quod Deum et hominis animam significet: nulla sacra habet, nulla idola.* Acestea sunt exemple de naţiuni la care natura primitivă a fost lăsată singură fără sprijinul culturii şi instrucţiunii şi fără progresul artelor şi ştiinţelor. Se pot găsi însă alte naţiuni, care s-au bucurat în foarte largă măsură de aceste avantaje şi cărora totuşi le lipseşte ideea de Dumnezeu şi cunoaşterea lui, fiindcă nu şi-au îndrumat mintea pe acea cale. Nu mă îndoiesc că va fi o surpriză pentru alţii, cum a fost şi pentru mine, să afle că siamezii fac parte dintre aceste naţiuni; pentru aceasta, ei pot să consulte lucrarea fostului trimis al regelui Franţei acolo, în care acesta nu relatează nimic mai bun nici despre chinezi. Şi dacă nu veţi crede pe La

Universitatea Spiru Haret

Loubère, atunci misionarii Chinei, chiar iezuiţii, marii panegirişti ai chinezilor, sunt cu toţii până la un om, de acord şi ne vor convinge că cei din secta literaţilor, adică a învăţaţilor, care păstrează vechea religie a Chinei şi care constituie casta dominantă de acolo, cu toţii sunt atei. (Vezi Navarette, în *Colecţia de călătorii*, vol. I şi *Historia Cultus Sinensium*). Şi poate că dacă am privi cu atenţie viaţa şi spusele unor oameni nu atât de depărtaţi de noi, am avea şi noi prea destule motive să ne temem că mulţi oameni din ţări mai civilizate nu au puternic şi clar întipărită în minte ideea de divinitate şi că lamentările cu privire la ateism ce se fac auzite din amvon nu sunt fără temei. Şi cu toate că azi numai câţiva sceleraţi care şi-au pierdut ruşinea mărturisesc pe faţă că sunt atei, am auzi poate mai mult vorbind despre ateism pe alţii, dacă nu le-ar închide gura frica de sabia magistratului sau de blamul semenilor lor. Dacă s-ar înlătura temerea de pedeapsă sau ruşine, aceşti oameni şi-ar declara ateismul tot aşa de deschis cum îl arată prin felul lor de viaţă.

§ 9. Dar dacă toţi oamenii de pretutindeni ar avea noţiunea unui Dumnezeu (istoria ne învaţă însă contrariul), nu ar urma de aci că ideea de Dumnezeu este înnăscută. Căci, chiar dacă nu s-ar găsi nici o naţiune care să nu posede o denumire şi câteva noţiuni vagi despre el, totuşi aceasta nu ar dovedi că ele sunt întipăriri native în minte, după cum denumirile de „foc", „soare", „căldură" sau „număr" nu dovedesc că ideile pe care le desemnează sunt înnăscute, numai pentru motivul că denumirile acestor lucruri şi ideile despre ele sunt atât de universal admise şi cunoscute de oameni. Pe de altă parte, nici lipsa unei asemenea denumiri sau lipsa unei astfel de noţiuni din mintea oamenilor nu ar fi un argument contra existenţei unui Dumnezeu, după cum nu ar constitui o dovadă că nu există magnet pe lume faptul că o mare parte dintre oameni nu au nici noţiunea unui asemenea lucru, nici o denumire pentru el; tot astfel, n-ar fi nici umbră de argument pentru a dovedi că nu există diferite specii distincte de îngeri, adică de fiinţe raţionale deasupra noastră, faptul că noi nu avem nici o idee despre asemenea specii distincte sau denumiri pentru ele. Căci oamenii, primindu-şi bagajul de cuvinte din limbajul obişnuit în ţara lor, nu pot să evite de a dobândi unele idei privitoare la lucrurile ale căror denumiri le aud pronunţate deseori de către cei cu care stau de vorbă, şi dacă ei capătă prin cuvinte noţiunea de perfecţie, de mărire sau de ceva extraordinar, dacă aceasta este însoţită de teamă sau de interes, dacă totodată intră în minte frica de o putere absolută şi irezistibilă, atunci este probabil că ideea se va adânci mai mult şi se va întinde mai departe, mai cu seamă dacă se potriveşte cu lumina raţiunii şi poate fi dedusă în mod natural din fiecare parte a cunoaşterii noastre, cum se întâmplă cu ideea de Dumnezeu. Căci semnele vizibile ale înţelepciunii şi puterii extraordinare apar atât de vădit în toate operele creaţiei, încât dacă o fiinţă raţională reflectează la ele în chip serios, ea nu

Universitatea Spiru Haret

poate să nu descopere o divinitate; iar influenţa pe care trebuie să o exercite în chip necesar descoperirea unei asemenea fiinţe asupra minţii tuturor celor care au auzit o dată de ea este atât de mare şi aduce cu ea gânduri de atâta importanţă şi cu atâta putere de răspândire, încât mi se pare mai straniu să se găsească undeva o întreagă naţiune atât de sălbatică, încât să nu aibă noţiunea unui Dumnezeu, decât să nu aibă nici o noţiune despre numere sau despre foc.

§ 10. Numele lui Dumnezeu o dată rostit într-o parte a lumii pentru a desemna o fiinţă superioară, puternică, înţeleaptă şi invizibilă, conformitatea unei asemenea noţiuni cu principiile raţiunii şi interesul pe care oamenii îl vor avea totdeauna s-o amintească adesea trebuie în mod necesar s-o răspândească în lung şi-n lat şi s-o treacă tuturor generaţiilor următoare; totuşi, faptul că această denumire este primită în mod general şi că cu ajutorul ei unele noţiuni imperfecte şi nesigure au intrat în mintea oamenilor fără judecată nu dovedeşte că ea este înnăscută; aceasta înseamnă numai că acei care au descoperit-o au folosit just raţiunea lor, s-au gândit matur la cauzele lucrurilor şi le-au urmărit până la origine. De la aceşti oameni, alţii cu mai puţină judecată au primit o noţiune atât de importantă şi, o dată primită, ea nu a mai putut fi pierdută uşor.

§ 11. Aceasta este tot ce s-ar putea deduce din ideea de Dumnezeu, dacă s-ar găsi în chip universal la toate seminţiile omeneşti şi dacă ar fi recunoscută de către toţi oamenii maturi din toate ţările. Căci generalitatea recunoaşterii unui Dumnezeu nu se întinde, după părerea mea, mai mult. Iar dacă aceasta ar fi destul pentru a dovedi că ideea de Dumnezeu este înnăscută, atunci ar dovedi că ideea de foc este, de asemenea, înnăscută, deoarece cred că se poate spune pe drept că nu este nimeni pe lume care să aibă ideea de Dumnezeu şi să nu aibă şi ideea de foc. Nu mă îndoiesc că dacă un grup de copii ar fi aşezaţi pe o insulă unde nu există foc, cu siguranţă că ei nu ar avea nici o noţiune despre un asemenea lucru, nici denumire pentru el, oricât de cunoscut şi obişnuit ar fi el în restul lumii. Şi poate că ei ar fi tot atât de departe de a putea concepe noţiunea şi denumirea unui Dumnezeu până când unul dintre ei s-ar gândi să cerceteze cauzele şi alcătuirea lucrurilor; ceea ce l-ar conduce uşor la noţiunea unui Dumnezeu. Şi o dată ce-i va învăţa şi pe ceilalţi, raţiunea şi înclinarea firească a propriilor lor gânduri vor răspândi după aceea învăţătura printre ei şi vor continua-o.

§ 12. *Răspuns la obiecţia: „Deoarece este ceva potrivit cu bunătatea lui Dumnezeu ca toţi oamenii să aibă o idee despre el, ideea de Dumnezeu este întipărită de el în mintea oamenilor”.* Într-adevăr, se susţine că este ceva potrivit cu bunătatea lui Dumnezeu ca acesta să întipărească în mintea oamenilor caractere şi noţiuni despre el însuşi şi să nu lase pe oameni în întuneric şi îndoială cu privire la un lucru atât

Universitatea Spiru Haret

de important, asigurându-şi în acest chip omagiul şi veneraţia datorate de o creatură atât de inteligentă ca omul; de aceea, a făcut el aceasta.

Dacă acest argument are vreo forţă probantă, el va dovedi mult mai mult decât se aşteaptă acei care se folosesc de el în acest caz. Căci dacă noi putem conchide că Dumnezeu a făcut pentru oameni tot ceea ce oamenii vor socoti că este mai bun pentru ei, pentru că aşa ceva corespunde bunătăţii sale, atunci aceasta va dovedi nu numai că Dumnezeu a întipărit în mintea oamenilor ideea despre el, dar că el a întipărit acolo în mod clar şi cu caractere clare tot ceea ce oamenii ar trebui să ştie şi să creadă despre el, tot ceea ce ar trebui să facă ascultând de voinţa sa şi că el le-a dat o voinţă şi sentimente potrivite cu intenţiile sale. Fără îndoială că oricine va socoti că aceasta este mai bine pentru oameni decât să bâjbâie prin întuneric după cunoaştere, precum ne spune Sf. Paul că umblau toate popoarele în căutarea lui Dumnezeu (Acte XVII, 27); că este mai bine decât ca voinţa lor să se împotrivească intelectului şi poftele lor să se pună în calea datoriei. Catolicii spun că este de preferat pentru oameni, şi potrivit cu bunătatea lui Dumnezeu, să existe un judecător infailibil al neînţelegerilor de pe pământ, şi că de aceea există unul. Şi, pentru acelaşi motiv, eu spun că ar fi mai bine pentru oameni ca fiecare din ei să fie infailibil. Eu îi las să reflecteze dacă, în virtutea acestui argument, ei vor crede că fiecare om este infailibil. Eu cred că este un foarte bun argument să spui că „Dumnezeu nemărginit de înţelept a rânduit lucrurile astfel şi de aceea aşa este cel mai bine". Îmi pare însă că este cam prea mare încrederea în înţelepciunea noastră să spunem: „Socot că aşa este cel mai bine şi de aceea Dumnezeu a rânduit lucrurile astfel". Iar în chestiunea ce avem în faţă, în zadar am vrea să dovedim pe un asemenea temei că Dumnezeu a rânduit lucrurile astfel, deoarece experienţa neîndoielnică ne arată că nu este adevărat. Dar Dumnezeu nu a lipsit pe oameni de bunătatea sa chiar fără să întipărească în mintea lor asemenea cunoştinţe originare; deoarece el a înzestrat pe om cu acele facultăţi care-i vor servi să descopere îndeajuns toate lucrurile necesare menirii unei asemenea fiinţe; şi nu mă îndoiesc că voi putea arăta că un om poate, prin folosirea potrivită a facultăţilor sale naturale, să ajungă la cunoaşterea lui Dumnezeu şi a altor lucruri care îl privesc, fără ajutorul nici unui principiu înnăscut. După ce Dumnezeu a înzestrat pe om cu acele facultăţi de cunoaştere pe care omul le posedă, nu mai era obligat de bunătatea lui să sădească în mintea omului şi acele noţiuni înnăscute, după cum, dându-i raţiune, mâini şi materiale, nu a trebuit să-i mai construiască poduri sau case; de acestea însă, unii oameni, deşi sunt bine înzestraţi cu aptitudini, duc lipsă în totul sau în bună parte, după cum sunt unii oameni care sunt cu desăvârşire lipsiţi de ideea de Dumnezeu şi de principii de morală, sau, în orice caz, nu au decât principii foarte greşite; în ambele cazuri, motivul este că ei

Universitatea Spiru Haret

niciodată nu şi-au folosit cu stăruinţă talentele, facultăţile şi forţele în acest scop, ci s-au mulţumit cu opiniile, obiceiurile şi cu lucrurile din ţara lor aşa cum le-au găsit, fără să privească mai departe. Dacă eu sau dumneata ne-am fi născut în golful Soldaniei poate că gândurile şi noţiunile noastre nu ar fi depăşit pe cele grosolane ale hotentoţilor care locuiesc acolo; şi dacă Apochancana, regele Virginiei, ar fi fost educat în Anglia, poate ar fi fost un tot atât de priceput teolog şi un tot atât de bun matematician ca şi unul de aici, deosebirea dintre el şi un englez mai cult constând numai în aceea că exerciţiul facultăţilor sale a fost limitat la moravurile, obiceiurile şi noţiunile din propria sa ţară şi nu a fost niciodată îndreptat în altă parte sau în cercetări mai îndepărtate; şi dacă nu are nici o idee despre Dumnezeu, este numai fiindcă nu a urmat acele gânduri care l-ar fi îndreptat către el.

§ 13. *Ideea de Dumnezeu diferă la oameni diferiţi*. Sunt de acord că dacă ar fi aflat vreo idee întipărită în mintea oamenilor, suntem îndreptăţiţi să ne aşteptăm ca ea să fie noţiunea creatorului lor, ca o pecete aplicată de Dumnezeu asupra propriei sale creaţii, pentru a le aminti oamenilor atârnarea de el şi datoria lor faţă de dânsul şi că în aceasta ar trebui să apară primele exemple de cunoaştere umană. Dar cât de târziu se poate descoperi la copii o asemenea noţiune! Şi când o găsim, ea seamănă mai mult cu opinia şi noţiunea dascălului decât cu o noţiune care reprezintă pe adevăratul Dumnezeu! Acela care va observa la copii progresia pe care o urmează mintea lor în dobândirea cunoştinţelor ce le au, va vedea că obiectele cu care ei vin în contact cel mai de timpuriu şi în modul cel mai intim sunt acelea care produc cele dintâi impresii asupra intelectului lor şi nici nu va găsi vreo urmă a altui obiect. Este uşor de observat că gândurile lor se lărgesc numai pe măsură ce iau cunoştinţă de o diversitate mai mare de obiecte sensibile şi devin capabili să păstreze în memorie ideile şi să le combine, să le lărgească şi să le împreune în felurite chipuri. Voi arăta mai departe cum ajung ei, prin aceste mijloace să-şi formeze în minte ideea pe care oamenii o au despre divinitate.

§ 14. Se poate oare crede că ideile pe care le au oamenii despre Dumnezeu sunt caractere şi semne ale acestuia întipărite în mintea lor de propriul său deget, atunci când vedem că, în aceeaşi ţară, sub una şi aceeaşi denumire, ei au idei şi concepţii foarte deosebite despre Dumnezeu, ba chiar adeseori contradictorii şi incompatibile unele cu altele? Acordul lor asupra unei denumiri sau unui sunet cu greu va dovedi că există o noţiune înnăscută despre ele.

§ 15. Ce noţiune adevărată şi acceptabilă despre divinitate puteau avea acei ce recunoşteau şi adorau sute de divinităţi? Orice divinitate adorau ei mai mult decât una singură, era o mărturie incontestabilă că ei nu cunoşteau pe Dumnezeu şi o dovadă că ei nu aveau o noţiune adevărată despre el, deoarece din ea erau excluse

Universitatea Spiru Haret

unitatea, nemărginirea şi veşnicia. Dacă la acestea adăugăm concepţiile lor grosolane de corporalitate exprimate în imaginile şi reprezentările zeităţilor lor, iubirile, căsătoriile, împreunările, desfrâul, certurile şi alte însuşiri inferioare atribuite de ei zeilor lor, vom avea puţine motive să credem că lumea păgână, adică cea mai mare parte a omenirii, avea în minte o asemenea idee despre Dumnezeu, al cărei autor ar fi fost el însuşi, din grija ca nu cumva oamenii să se înşele asupra lui. Şi dacă această universalitate de asentiment, pe care se apasă atâta, dovedeşte existenţa vreunei întipăriri înnăscute, apoi atunci ea nu poate fi decât aceasta: că Dumnezeu a întipărit în mintea tuturor oamenilor care vorbesc aceeaşi limbă o denumire pentru el însuşi, dar nici o idee, deoarece acei oameni care sunt de acord asupra denumirii, au în acelaşi timp concepţii foarte diferite despre lucrul desemnat prin ea. Dacă mi se ripostează că diversitatea zeităţilor adorate în lumea păgână nu era decât un mod figurativ pentru a exprima diversele atribute ale acelei fiinţe necuprinse sau diverse părţi ale puterii sale, eu răspund: ceea ce au putut fi de la origine nu voi cerceta aci; însă cred că nimeni nu va afirma că ele erau astfel în gândirea oamenilor de rând. Acela care va consulta *Călătoria episcopului din Beryte*, cap. XII (fără să mai pomenesc de alte mărturii), va afla că teologia siamezilor recunoaşte deschis o pluralitate de zei, sau cum observă mai judicios abatele de Choisy în al său *Journal du voyage*, 107/177, teologia lor constă de fapt în a nu recunoaşte absolut nici un Dumnezeu.

§ 16. Dacă se spune că oamenii înţelepţi din toate seminţiile au ajuns să aibă idei exacte despre unitatea şi nemărginirea dumnezeirii, eu sunt de acord cu aceasta, dar atunci aceasta: în primul rând, exclude universalitatea asentimentului faţă de orice în afară de denumire, căci oamenii înţelepţi, fiind foarte rari, poate unul la o mie, această universalitate este foarte îngustă.

În al doilea rând, îmi pare că aceasta dovedeşte cu claritate că cele mai adevărate şi mai bune noţiuni pe care oamenii le au despre Dumnezeu nu au fost întipărite, ci dobândite prin gândire şi meditare şi prin folosirea potrivită a facultăţilor lor, căci oamenii înţelepţi şi cu judecată au ajuns la noţiuni adevărate cu privire la acest lucru şi la altele, prin întrebuinţarea potrivită şi atentă a gândirii şi raţiunii lor, pe când oamenii leneşi şi cu judecată, care sunt cei mai numeroşi, şi-au luat noţiunile la întâmplare din tradiţia comună şi din concepţiile de rând, fără să-şi bată mult capul cu ele. Şi dacă faptul că toţi oamenii înţelepţi au noţiunea despre Dumnezeu ar constitui un motiv de a crede că această noţiune este înnăscută, atunci şi virtutea trebuie socotită înnăscută căci şi pe aceasta au avut-o totdeauna oamenii înţelepţi.

Universitatea Spiru Haret

Acesta a fost în mod evident cazul întregului păgânism. Şi nici chiar la evrei, creştini şi mahomedani care admit numai un Dumnezeu, această învăţătură şi grija depusă la aceste populaţii ca să li se dea oamenilor noţiuni adevărate despre Dumnezeu, nu au reuşit să-i facă să aibă idei identice şi adevărate despre Dumnezeu. Şi dacă am cerceta, câţi oameni, chiar printre noi, nu ar fi găsiţi că-şi închipuie pe Dumnezeu sub forma unui om aşezat în ceruri şi alte multe concepţii nepotrivite şi absurde despre el! Creştinii, ca şi turcii, au avut secte întregi care au recunoscut şi susţinut în mod serios că divinitatea este corporală şi are forma omenească. Şi cu toate că printre noi găsim puţini oameni care mărturisesc că sunt antropomorfişti (cu toate că am întâlnit unii care recunosc aceasta), totuşi eu cred că acel care şi-ar lua această însărcinare poate găsi mulţi de această opinie printre creştinii ignoranţi şi neinstruiţi. Vorbiţi numai cu oameni de la ţară, aproape de orice vârstă, şi cu tinerii, aproape de orice condiţie, şi veţi afla că, deşi numele lui Dumnezeu este deseori în gura lor, totuşi noţiunile la care aplică ei acest nume sunt atât de stranii, de josnice şi de jalnice încât nimeni nu-şi poate închipui că ei le-au învăţat de la oameni cu judecată şi încă mult mai puţin că ele ar fi caractere scrise de degetul lui Dumnezeu însuşi. Nici nu văd cum s-ar abate Dumnezeu mai mult de la bunătatea lui prin faptul de a ne fi dat o minte neînzestrată cu aceste idei despre el însuşi, decât prin faptul de a ne fi trimis pe lume cu trupurile neîmbrăcate şi fără nici un meşteşug sau dibăcie înnăscute în noi. Dacă nu le avem, nu este din lipsă de dărnicie din partea lui, ci din lipsă de silinţă şi de atenţie din partea noastră, deoarece suntem înzestraţi cu facultăţile necesare pentru a le dobândi. Este tot atât de sigur că există un Dumnezeu, pe cât este de sigur că sunt egale unghiurile opuse formate de întretăierea a două linii drepte. Nu a existat niciodată vreo creatură cu judecată care să fi cercetat în mod sincer adevărul acestor propoziţii şi să nu-şi fi dat asentimentul faţă de ele. Cu toate acestea, nu e nici o îndoială că există mulţi oameni care nu şi-au îndreptat gândurile pe această cale şi nu cunosc nici una din aceste două propoziţii. Dacă cineva crede că este potrivit să numim aceasta asentiment universal (luându-l astfel în cea mai mare întindere a sa), eu sunt de acord, dar atunci un astfel de asentiment universal dovedeşte tot atât de mult că ideea despre Dumnezeu este înnăscută, pe cât dovedeşte că este înnăscută ideea despre egalitatea unghiurilor.

§ 17. *Dacă ideea de Dumnezeu nu este înnăscută, nici o altă idee nu poate fi considerată ca înnăscută*. Aşadar, deşi cunoaşterea lui Dumnezeu ar fi cea mai firească descoperire a raţiunii umane, totuşi ideea despre el nu este înnăscută, după cum cred că se vădeşte din cele ce am spus. De aceea, după cum socot eu, va fi greu să se găsească altă idee despre care să se poată susţine că este înnăscută, căci, dacă Dumnezeu ar fi aşezat în intelectul oamenilor vreo întipărire, vreun

Universitatea Spiru Haret

caracter, atunci este cel mai rezonabil lucru să ne aşteptăm ca aceasta să fi fost o idee clară şi uniformă despre el, în măsura în care slaba noastră putere de cuprindere a minţii ar fi în stare să primească un obiect atât de necuprins şi de nemărginit. Dar faptul că mintea noastră a fost la început lipsită de acea idee pe care avem atâta interes să o posedăm, este baza unei prezumţii puternice în contra oricăror altor caractere înnăscute. Şi trebuie să mărturisesc că în măsura în care pot eu observa, nu pot să găsesc nici unul şi aş fi mulţumit ca altcineva să mă instruiască în această privinţă.

§ 18. *Ideile de substanţă nu sunt înnăscute*. Recunosc că există altă idee care ar fi de un folos general oamenilor s-o aibă, după cum constituie subiectul general al discuţiilor lor, ca şi când ar avea-o; aceasta este ideea de substanţă pe care nici nu o avem şi nici nu o putem dobândi prin senzaţie sau reflecţie. Dacă natura ar avea grijă să ne înzestreze cu vreo idee, ne-am putea aştepta ca ea să fie din acelea pe care noi nu ni le putem procura prin propriile noastre facultăţi; noi vedem însă, dimpotrivă, că, deoarece această idee nu vine în mintea noastră pe aceleaşi căi ca şi celelalte idei, noi nu posedăm defel o asemenea idee clară şi, în consecinţă, prin cuvântul „substanţă" noi desemnăm numai o presupunere nesigură despre ceva care nu ştim ce este (adică ceva despre care nu avem nici o idee particulară, distinctă şi pozitivă), ceva pe care îl luăm drept *substratum*-ul sau suportul acelor idei pe care le cunoaştem.

§ 19. *Nicio propoziţie nu poate fi înnăscută, deoarece nicio idee nu este înnăscută*. Aşadar, despre orice principii înnăscute vorbim noi, fie speculative, fie practice, se poate spune cu tot atâta temei că un om are 100 de lire sterline în buzunar, în vreme ce se contestă că el posedă vreun penny, vreun shilling, vreo coroană sau orice altă monedă din care ar putea fi alcătuită această sumă, ca şi atunci când se socoteşte că anumite propoziţii sunt înnăscute, în vreme ce ideile la care se referă nu pot în nici un chip să fie considerate ca înnăscute. Faptul că aceste propoziţii sunt unanim acceptate şi capătă asentimentul general nu dovedeşte deloc că ideile exprimate în ele sunt înnăscute; căci, în multe cazuri, indiferent cum au ajuns ideile acolo, va urma în mod necesar asentimentul dat cuvintelor care exprimă acordul sau dezacordul dintre asemenea idei. Oricine are o idee adevărată despre Dumnezeu şi adoraţia lui îşi va da asentimentul faţă de această propoziţie: „Dumnezeu trebuie adorat", atunci când ea este exprimată într-o limbă pe care o înţelege; şi orice om cu judecată care nu s-a gândit la ea azi, poate că mâine va fi gata să-şi dea asentimentul faţă de această propoziţie; şi totuşi se poate foarte bine presupune că există milioane de oameni cărora le lipseşte azi una sau amândouă aceste idei. Căci dacă vrem să admitem că sălbaticii şi cei mai mulţi oameni de la ţară au idei despre Dumnezeu şi despre

Universitatea Spiru Haret

adoraţie (ceea ce convorbirile cu ei nu-l vor face pe cineva să creadă cu uşurinţă), socot totuşi că despre puţini copii se poate presupune că au acele idei, pe care ei trebuie deci să înceapă a le avea într-un moment sau altul, pentru a începe apoi să-şi dea asentimentul faţă de acea propoziţie, şi să nu se mai îndoiască vreodată de ea. Însă un astfel de asentiment dat la auzirea propoziţiei nu dovedeşte că ideile ei sunt înnăscute mai mult decât dovedeşte că un orb din naştere (cu cataractă care va fi operată mâine) a avut idei înnăscute despre soare sau lumină, despre şofran sau galben, faptul că, atunci când vederea sa va fi limpezită, el îşi va da cu siguranţă asentimentul faţă de propoziţia: „soarele este luminos" sau faţă de propoziţia: „şofranul este galben" şi, prin urmare, dacă un astfel de asentiment dat la auzirea propoziţiei nu poate dovedi că ideile sunt înnăscute, cu atât mai puţin poate dovedi că sunt înnăscute propoziţiile formate din acele idei. Dacă cineva pretinde că are idei înnăscute, aş fi bucuros să mi se spună care sunt şi câte sunt ele.

§ 20. *În memorie nu se află nicio idee înnăscută.* La aceasta, fie-mi îngăduit să adaug, că dacă ar exista vreo idee înnăscută, vreo idee în minte la care aceasta nu gândeşte în prezent, atunci această idee trebuie să fie aşezată în memorie şi de acolo trebuie să fie adusă la vedere prin reamintire; adică, ideea trebuie să fie recunoscută, în momentul reamintirii, ca o percepţie care a fost mai înainte în minte; afară numai dacă nu poate exista amintire fără reamintire. Căci a-ţi reaminti înseamnă a percepe ceva cu ajutorul memoriei, adică cu conştiinţa că acest ceva a fost cunoscut sau perceput mai înainte: altminteri, orice idee intră în minte este nouă şi nu reamintită, această conştiinţă că ea a fost în minte mai înainte fiind ceea ce deosebeşte reamintirea de toate celelalte feluri de a gândi. Orice idee care nu a fost niciodată percepută de către minte nu s-a aflat niciodată în minte. Orice idee ce se află în minte este, fie o percepţie actuală, fie, dacă a fost cândva o percepţie actuală, se află în minte astfel încât cu ajutorul memoriei poate fi făcută să fie iarăşi o percepţie actuală. De câte ori există în minte o percepţie actuală a unei idei fără ajutorul memoriei, ideea apare cu desăvârşire nouă şi necunoscută mai dinainte intelectului. De câte ori memoria aduce în mod efectiv la lumină o idee, avem conştiinţa că a fost acolo dinainte şi că nu a fost cu totul străină minţii. Că aceasta este aşa sau nu, las să stabilească fiecare potrivit propriei sale observaţii, şi apoi doresc să mi se dea ca exemplu o idee, pretinsă înnăscută, pe care cineva s-o poată reînvia şi reaminti ca pe o idee pe care a cunoscut-o mai înainte ca ea să fi fost întipărită pe căile pe care le vom arăta mai jos; căci, fără conştiinţa unei percepţii anterioare, nu există reamintire şi orice idee care ne vine în minte, fără să fie însoţită de această conştiinţă nu este reamintită sau nu e ştearsă din memorie, şi nici nu se poate spune despre ea că se află

Universitatea Spiru Haret

în minte mai înainte de acea percepţie. Căci ceea ce nu este nici efectiv în faţa ochilor, nici păstrat în memorie, nu se află în minte în niciun chip, este ca şi când n-ar fi fost niciodată acolo. Presupuneţi că uncopil s-ar folosi de ochi până când ar cunoaşte şi ar distinge culorile; şi că apoi cataracta ar închide ferestrele şi bolnavul ar sta în întuneric deplin patruzeci sau cincizeci de ani, iar în acest timp ar pierde cu desăvârşire orice memorie despre ideile de culori pe care le-a avut cândva. Acesta a fost cazul unui om cu care am vorbit o dată şi care şi-a pierdut vederea din cauza vărsatului de vânt pe când era copil şi nu avea vreo noţiune de culori mai mult decât un orb din naştere. Întreb dacă cineva poate spune că acest om avea totuşi în minte mai multe idei de culori decât un orb din naştere? Şi cred că nimeni nu va spune despre oricare din ei că avea vreo idee de culoare. Dacă îi este operată cataracta celui dintâi, atunci el capătă idei (pe care nu şi le reaminteşte) despre culori, *de novo*, transmise minţii de către vederea sa restabilită şi aceasta fără să aibă vreo conştiinţă că le cunoştea anterior. Acum el poate să reînvie aceste idei şi să le cheme în minte chiar pe întuneric. În acest caz, despre toate aceste idei de culori, care pot fi reînviate când nu sunt prezente, cu conştiinţa că erau cunoscute anterior, fiind astfel în memorie, se spune că se află în minte. Aceasta îmi foloseşte să arăt că orice idee care se află în minte fără să fie în mod efectiv în faţa ochilor se află acolo numai fiindcă se găseşte în memorie; iar dacă nu se află în memorie, nu se află nici în minte; iar dacă este păstrată în memorie, nu poate fi readusă efectiv la vedere fără a percepe că ea vine din memorie, ceea ce înseamnă că ea fusese cunoscută mai dinainte şi că acum este reamintită. Dacă există, aşadar, idei înnăscute, ele trebuie să se afle în memorie, altminteri nu se află nicăieri în minte; iar dacă se află în memorie, ele pot fi reînviate fără ajutorul niciunei impresii dinafară; şi ori de câte ori ele sunt readuse în minte, sunt reamintite, sunt însoţite de perceperea că nu sunt cu totul noi pentru minte, aceasta fiind deosebirea caracteristică ce există în mod constant între ceea ce se află şi ceea ce nu se află în memorie sau în minte. Ori de câte ori apare în minte ceva ce nu se află în memorie, apare ca fiind cu desăvârşire nou şi necunoscut mai înainte; şi ori de câte ori ceva care se află în memorie sau în minte apare prin intermediul memoriei, apare ca nefiind nou, ci mintea îl găseşte în ea însăşi şi ştie că era acolo dinainte. În acest chip, putem verifica dacă există în minte vreo idee înnăscută înaintea unei întipăriri prin senzaţie sau reflecţie. Aş fi bucuros să dau de omul care, atunci când a dobândit capacitatea să se folosească de raţiune, sau în oricare alt moment, şi-a reamintit vreo asemenea idee, şi căruia, după ce s-a născut, aceste idei nu i-au apărut niciodată ca noi. Dacă cineva va spune că în minte se află idei care nu se află în memorie, îl poftesc să se explice şi să facă inteligibil ceea ce vrea să spună.

Universitatea Spiru Haret

§ 21. *Principiile nu sunt înnăscute pentru că ele sunt sau de puțin folos sau puțin sigure.* Pe lângă ceea ce am spus deja mai este un motiv pentru care mă îndoiesc că aceste principii, sau altele ar fi înnăscute. Eu sunt pe deplin convins că Dumnezeu nemărginit de înțelept a făurit toate lucrurile cu desăvârşită înțelepciune; nu mă pot lămuri de ce trebuie să se presupună că el întipăreşte în mintea oamenilor unele principii universale, dintre care acelea pretinse înnăscute şi care privesc speculația nu sunt de mare folos, iar cele care privesc practica nu sunt evidente prin ele însele şi nici unele din ele nu se pot deosebi de alte adevăruri care nu sunt admise ca înnăscute. Căci în ce scop ar fi gravate în minte, de către degetul lui Dumnezeu, caractere care nu sunt mai clare decât cele introduse mai târziu sau care nu pot fi deosebite de acestea? Dacă cineva crede că există asemenea idei şi propoziții înnăscute, care prin claritatea şi utilitatea lor pot fi deosebite de tot ceea ce este în minte venit dinafară şi dobândit, nu-i va fi greu să ne spună care sunt ele şi atunci oricine va fi capabil să judece dacă ele sunt sau nu înnăscute, căci, dacă ar exista asemenea idei şi întipăriri înnăscute, vădit deosebite de toate celelalte percepții şi cunoştințe, oricine ar vedea în el însuşi că aceasta este adevărat. Despre evidența acestor maxime presupuse înnăscute am vorbit deja; despre utilitatea lor voi avea ocazia mai departe să vorbesc mai pe larg.

§ 22. *Deosebirea dintre descoperirile făcute de oameni depinde de felul deosebit în care îşi folosesc facultățile.* În concluzie: unele idei se oferă singure fără întârziere intelectului tuturor oamenilor; unele feluri de adevăruri rezultă din unele idei de îndată ce mintea le aşează în propoziții; alte adevăruri, înainte de a putea fi descoperite şi a obține asentimentul nostru, pretind un şir de idei aşezate în ordine, o comparare a lor făcută cum se cuvine şi deducții făcute cu luare aminte. Unele adevăruri din prima categorie au fost greşit socotite ca înnăscute, datorită acceptării lor generale şi lesnicioase; adevărul este însă că ideile şi noțiunile nu sunt în mai mare măsură născute o dată cu noi decât artele şi ştiințele; cu toate că, într-adevăr, unele din ele se oferă facultăților noastre mai repede ca altele şi, de aceea, sunt admise în mod mai general, cu toate că şi aceasta are loc în măsura în care se întâmplă ca organele corpului nostru şi puterile minții noastre să fie folosite; căci Dumnezeu a înzestrat pe oameni cu facultăți şi mijloace ca să descopere, să primească şi să rețină adevărurile potrivit cu chipul în care sunt folosite aceste facultăți. Marea deosebire ce se găseşte între noțiunile oamenilor vine din faptul că ei folosesc în chip diferit facultățile lor, în vreme ce unii (şi aceştia sunt cei mai mulți) luând lucrurile pe încredere, folosesc greşit facultatea lor de a-şi da asentimentul prin aceea că îşi robesc din lene mintea poruncilor şi autorității altora, cu privire la învățăturile pe care este datoria lor să le

Universitatea Spiru Haret

examineze cu grijă şi nu să le înghită orbeşte, cu o încredere absolută, alţii, folosind gândirea lor numai în legătură cu câteva lucruri, ajung să le cunoască destul de bine, ating chiar un înalt grad de cunoştinţe asupra lor şi rămân în ignoranţă cu privire la toate celelalte, pentru că nu au lăsat niciodată mintea lor slobodă ca să facă şi alte cercetări. De pildă: că cele trei unghiuri ale unui triunghi sunt egale cu două unghiuri drepte este un adevăr cât se poate de sigur şi pe care îl socot mai evident decât multe dintre acele propoziţii care trec drept principii; şi totuşi sunt milioane de oameni, foarte cunoscători în alte lucruri, care nu ştiu deloc aceasta, pentru că niciodată nu şi-au pus gândirea la lucru asupra unor asemenea unghiuri; şi cel care cunoaşte cu certitudine această propoziţie poate totuşi să ignore cu desăvârşire adevărul altor propoziţii chiar matematice şi care sunt tot atât de clare şi de evidente ca şi aceasta, din cauză că, în cercetarea acelor adevăruri matematice, el şi-a întrerupt cursul gândurilor şi nu a mers mai departe. Acelaşi lucru se poate întâmpla cu privire la noţiunile pe care le avem despre existenţa unei divinităţi, căci deşi nu există adevăr pe care omul să-l poată stabili în mod mai evident pentru sine decât existenţa lui Dumnezeu, totuşi acela care se va mulţumi cu lucrurile aşa cum le găseşte în această lume, privindu-le ca instrumente ale plăcerilor şi patimilor sale, şi nu va cerceta ceva mai adânc cauzele, ţelurile şi admirabila lor alcătuire, şi nu-şi va duce mai departe meditaţiile asupra lor, cu sârguinţă şi luare aminte, acela poate să trăiască multă vreme fără să aibă vreo noţiune despre o astfel de fiinţă. Şi dacă, prin discuţie, cineva i-a băgat în cap o asemenea noţiune, el poate că o va crede, dar dacă nu a examinat-o niciodată, cunoştinţa ce va avea despre această noţiune nu va fi mai desăvârşită decât a aceluia care, deoarece i s-a spus că cele trei unghiuri ale unui triunghi sunt egale cu două unghiuri drepte, admite aceasta pe încredere fără să i se facă dovada şi-şi dă asentimentul ca faţă de o opinie verosimilă însă nu are nici o cunoştinţă despre adevărul ei, pe care, totuşi, facultăţile sale, dacă ar fi folosite cu grijă, ar fi capabile să i le facă limpede şi evident. Dar aceasta numai în treacăt, pentru a arăta cât de mult depinde cunoaşterea noastră de folosirea corectă a acelor puteri pe care ni le-a dăruit natura şi cât de puţin depinde ea de principiile înnăscute, care degeaba sunt considerate a exista la toţi oamenii, pentru îndrumarea lor şi care nu s-ar putea să nu fie cunoscute de către toţi oamenii dacă s-ar afla în mintea lor, altminteri s-ar afla acolo, fără niciun rost; şi întrucât nu toţi oamenii le cunosc şi nici nu pot să le deosebească de alte adevăruri venite dinafară, noi putem să concludem foarte bine că nu există aşa ceva.

§ 23. *Oamenii trebuie să gândească şi să cunoască prin ei înşişi.* Ce cuvinte de condamnare mi se pot cuveni, pentru că m-am îndoit de principiile înnăscute, din partea oamenilor care sunt dispuşi să

Universitatea Spiru Haret

numească aceasta „a smulge vechile temelii ale cunoaşterii şi certitudinii" nu pot spune; dar sunt, cel puţin, convins că drumul ce am urmat, fiind conform cu adevărul, face mai neclintite acele temelii. De un lucru sunt sigur, anume că în tratatul ce urmează nu m-am străduit nici să mă îndepărtez şi nici să mă ţin de vreo autoritate; adevărul a fost singura mea ţintă şi gândirea mea s-a îndreptat nepărtinitor oriunde a părut că el o îndrumează, fără să iau în seamă dacă pe acel drum se află sau nu urmele paşilor altora. Nu că îmi lipseşte respectul datorat opiniilor altor oameni, căci, la urma urmei, cel mai mare respect este datorat adevărului; şi sper că nu va fi luat drept aroganţă dacă spun că noi am face poate progrese mai mari în dobândirea cunoştinţelor raţionale şi speculative, dacă le-am căuta la izvor, în examinarea lucrurilor înseşi, şi dacă, pentru a le găsi, ne-am folosi mai degrabă de propria noastră minte decât de a altor oameni. Căci, după părerea mea, noi putem spera cu tot atât temei să vedem cu ochii altora pe cât este să cunoaştem prin intelectul altor oameni. Cât adevăr şi raţiune examinăm şi cuprindem noi înşine, atâta cunoaştere reală şi adevărată posedăm. Faptul că opiniile altor oameni plutesc în creierul nostru nu ne face nici cu o iotă mai deştepţi, cu toate că se poate întâmpla ca ele să fie adevărate. Ceea ce era în acei oameni ştiinţă, nu este în noi decât încăpăţânare, atâta vreme cât ne dăm asentimentul numai pentru că sunt ale unor nume venerate, şi nu folosim, cum au făcut ei, propria noastră raţiune ca să înţelegem acele adevăruri care le-au adus lor renumele. Cu siguranţă că Aristotel a fost un om deştept, dar nimeni nu l-a crezut vreodată astfel pentru că a îmbrăţişat orbeşte şi a răspândit plin de siguranţă opiniile altuia. Şi dacă adoptarea principiilor altuia fără a le examina nu l-a făcut pe el filosof, apoi cu greu cred că îl vor face pe altul. În ştiinţe, fiecare posedă atât cât ştie şi într-adevăr înţelege; ceea ce el crede numai şi ia pe încredere de la alţii nu sunt decât zdrenţe, care, orice valoare ar avea în bucata întreagă, nu adaugă nimic însemnat la capitalul celui care le adună. Asemenea bogăţie împrumutată, la fel ca moneda magică, chiar dacă ar fi de aur în mâna din care ar lua-o, va fi numai frunză şi praf când va fi folosită.

§ 24. *De unde vin opiniile despre principiile înnăscute.* Când oamenii au găsit unele propoziţii generale de care nu puteau să se îndoiască de îndată ce le înţelegeau, a fost desigur un drum scurt şi lesnicios pentru a conchide că ele sunt înnăscute. Această concluzie, o dată admisă, uşura pentru leneşi truda căutării şi oprea cercetarea a ceea ce este îndoielnic, cu privire la tot ceea ce a fost o dată declarat înnăscut. Şi a fost de mare folos pentru acei ce se pretindeau maeştri şi învăţători să stabilească acest principiu al principiilor: că principiile nu trebuie să fie puse la îndoială. Căci, o dată stabilită dogma că există principii înnăscute, discipolii lor au fost nevoiţi să primească unele

Universitatea Spiru Haret

învăţături ca atare; ceea ce a însemnat a-i împiedica să-şi folosească propria lor raţiune şi judecată, fiind nevoiţi să le creadă şi să le primească pe încredere, fără altă examinare; în această stare de oarbă credulitate ei puteau fi mai uşor guvernaţi şi făcuţi folositori unei specii de oameni care aveau dibăcia şi însărcinarea să le dea principii şi să-i îndrumeze. Şi nu este mică puterea pe care o capătă un om asupra altuia când are autoritatea de a dicta principii şi de a fi învăţătorul adevărurilor neîndoielnice şi de a face pe un om să accepte ca principiu înnăscut ceea ce serveşte scopului celui ce-l învaţă. Pe câtă vreme, dacă ei ar fi examinat căile pe care oamenii ajung la cunoaşterea multor adevăruri universale, ar fi aflat că ele rezultă în mintea oamenilor din esenţa lucrurilor înseşi atunci când sunt cercetate cum se cuvine şi că ele au fost descoperite prin folosirea acelor facultăţi care au fost adaptate de natură ca să le primească şi să judece atunci când sunt întrebuinţate cum se cuvine în acest scop.

§ 25. *Concluzie.* A arăta cum procedează intelectul în această privinţă este scopul cărţii următoare, dar înainte de a trece la aceasta voi observa că până acum a fost necesar să dau socoteală de motivele pentru care mă îndoiesc de principiile înnăscute, în scopul de a-mi deschide calea către acele temelii, care cred că sunt singurele adevărate, pe care pot fi stabilite noţiunile ce putem avea despre propria noastră cunoaştere; deoarece unele din argumentele în contra principiilor înnăscute rezultă din opiniile îndeobşte acceptate, am fost silit să iau de bune unele lucruri, ceea ce este greu de evitat pentru oricine are însărcinarea să arate neadevărul şi neverosimilitatea vreunei dogme; în controverse se întâmplă ca şi la asaltul cetăţilor, unde, dacă terenul pe care se aşează bateriile este solid, nu se cercetează de la cine a fost luat, nici cui aparţine, destul că el este bun pentru scopul prezent. Deoarece însă, în următoarea parte a acestui tratat, am intenţia să înalţ un edificiu uniform şi bine închegat, în măsura în care mă va ajuta propria mea experienţă şi observaţie, sper să-l înalţ pe o asemenea bază, încât să nu mai am nevoie să-l sprijin cu proptele şi contraforturi, care se reazemă pe temelii împrumutate sau cerşite; or, cel puţin, dacă se va dovedi că este numai un castel în aer, mă voi sili să-l fac dintr-o bucată şi solid. Şi aici, previn pe cititor să nu se aştepte la dovezi irezistibile şi incontestabile, afară numai dacă mi s-ar acorda privilegiul, nu rareori asumat de către alţii, de a se lua drept bune principiile mele, pe care nu mă îndoiesc că pe urmă le voi putea şi demonstra. Tot ce voi spune despre principiile la care trec acum este că nu pot să apelez decât la experienţa şi observaţia imparţială a oamenilor, pentru a stabili dacă sunt sau nu adevărate şi aceasta este de ajuns pentru un om care nu pretinde mai mult decât să expună sincer şi liber propriile sale presupuneri cu privire la un subiect care se află oarecum în întuneric, fără alt ţel decât cercetarea imparţială a adevărului.

Universitatea Spiru Haret

GEORGE BERKELEY

PRINCIPIILE CUNOAŞTERII OMENEŞTI[*]

SINTEZĂ INTRODUCTIVĂ[**]

Născut la Kilcrin, în comitatul Killkenny, într-o familie engleză stabilită în Irlanda, *George Berkeley* (pronunţat Barkley) (1685-1753) a absolvit Universitatea din Dublin, Colegiul Trinity, unde rămâne o vreme ca profesor, apoi ca diacon al capelei colegiului; ulterior încearcă să-i convertească la creştinism pe amerindieni, devenind în cele din urmă episcop de Cloyne, în Cork. În filosofie, a fost influenţat de concepţiile lui Locke, Descartes şi Malebranche.

Opere filosofice principale: *Essay Towards a New Theory of Vision*/ *Eseu despre o nouă teorie a viziunii* (1709), *Tratat despre principiile cunoaşterii umane* (1710) *şi Trei dialoguri între Hylas şi Philonous* (1713).

George Berkeley este considerat un gânditor empirist, continuator al lui John Locke, deşi în operele sale târzii, mai ales în *Siris* (1744), filosoful irlandez se apropie de neoplatonism. Idealismul subiectiv care i se atribuie lui Berkeley – şi al cărui fondator în cadrul filosofiei moderne este considerat gânditorul britanic – are la bază o metafizică spiritualistă, în care este respinsă existenţa substanţei materiale ca substrat al corpurilor perceptibile, prin urmare şi existenţa unei lumi externe. Argumentaţia lui Berkeley în această direcţie – a criticii conceptului de substanţă materială – se sprijină, după cum s-a observat adesea, pe un „echivoc permanent" între *obiect* şi *act*, adică între *actul* de a simţi („sensation"), care trebuie să fie mental, şi *obiectul* simţit („sensation"), care nu trebuie să fie astfel. Chiar folosind termeni dispoziţionali – arată A.C. Ewing – confuzia între *obiect* şi *act* se menţine: „A spune că ceva ce eu simt sau cunosc este obiectul unor anumite dispoziţii din partea mea nu este acelaşi lucru cu a spune că el este identic cu acele dispoziţii din mine sau din orice altă persoană." Berkeley identifică,

[*] George Berkeley, *Principiile cunoaşterii omeneşti*, Editura Agora, Iaşi, 1995. Traducere de S. Căteanu.

[**] Sinteză introductivă de Delia Şerbescu.

Universitatea Spiru Haret

prin urmare, senzația (sau percepția) cu obiectul ei, identificând astfel ființa cu existența. Cum pentru filosoful irlandez *esse est percipi* („a fi înseamnă a fi perceput"), se poate spune, în consecință, şi că „a exista înseamnă a fi perceput", percepțiile (ideile) aflându-se în spiritul nostru. În cadrul unei astfel de concepții nu poate fi admisă existența unor obiecte independente de cel care percepe; sau, dacă ar fi admisă, ele nu ar putea fi cunoscute, ceea ce pentru gânditorul britanic este absurd. Acest punct de vedere este o urmare firească a nominalismului berkeleyan: potrivit lui, nu există idei abstracte; acestea sunt vorbe goale, convenții şi credința în existența lor este efectul acțiunii cuvintelor asupra minții noastre: ele creează o „negură", un „văl", care ne împiedică să cunoaştem lucrurile. Spre deosebire de Locke, Berkeley nu admite obiectivitatea „calităților primare", considerându-le idei abstracte şi demonstrând că ele sunt reductibile la „calitățile secundare". Ceea ce produce percepțiile noastre nemaiputând fi astfel materia, Berkeley trebuie să-i găsească un substitut: acesta este Spiritul divin.

Deoarece, duse până la ultimele lor consecințe, tezele idealist subiective afirmate de Berkeley implică solipsismul, gânditorul irlandez trebuie să se confrunte cu acesta. Dacă a exista înseamnă a fi perceput, reiese că lumea întreagă e constituită din idei aflate în conştiința subiectului cunoscător, prin urmare nimic nu ar oferi garanția existenței altor minți, adică a spiritelor finite care populează universul berkeleyan. Filosoful britanic încearcă şi, potrivit multor interpreți, reuşeşte să evite solipsismul susținând că obiectele (considerate de el „agregate de senzații") sunt percepute de către Dumnezeu chiar şi atunci când noi încetăm să le percepem, ele continuând astfel să existe: biroul la care scriu continuă să existe şi după ce am părăsit încăperea, încetând deci a-l mai percepe. Dacă Berkeley reuşeşte într-adevăr să evite prin aceasta solipsismul s-a discutat şi probabil se va mai discuta multă vreme, ceea ce nu micşorează însă valoarea operei sale, unul dintre principalele merite ale filosofiei berkeleyene fiind acela de a fi indicat dificultățile create de admiterea, în cadrul unei concepții de tip empirist, a existenței unei substanțe materiale imperceptibile şi indescriptibile, fără alt rol decât acela de substrat al calităților primare – aşa cum era ea considerată de John Locke –, inspirând astfel critica radicală a conceptelor de substanță şi de cauzalitate prin care se va distinge ulterior gânditorul scoțian David Hume.

*

PREFAȚĂ[1]

Ceea ce după cercetări îndelungate şi conştiincioase public aici, îmi pare a fi adevărat în mod evident şi nu lipsit de folos mai ales pentru cei care sunt influențați de scepticism sau cer o dovadă despre existența şi imaterialismul lui Dumnezeu sau despre nemurirea

[1] Această prefață n-a fost publicată în ediția de la 1734.

Universitatea Spiru Haret

naturală a sufletului. Las însă pe seama cititorului, ca el să examineze imparțial, dacă e așa sau nu; căci interesul meu pentru succesul lucrării de față există, numai întrucât ea se acordă cu adevărul. Pentru a putea stabili aceasta, însă, rog pe cititor să amâne judecata până ce va fi citit întreaga lucrare, cel puțin o dată, dedicându-i acea atenție şi considerare pe care va crede că o merită subiectul lucrării. Căci sunt unele pasaje, care, fiind luate în parte, ar putea prilejui o interpretare foarte eronată, fără posibilitatea unei îndreptări, şi din care s-ar putea trage cele mai absurde concluzii, ceea ce totuşi, după o citire atentă, s-ar dovedi că nu rezultă din ele. De asemenea, dacă întreaga lucrare se va citi numai într-un mod superficial, e foarte probabil că părerile mele vor fi greşit înțelese; unui cititor atent însă totul îi va apare clar şi evident. În ceea ce priveşte caracterele de noutate şi particularitate, pe care par să le aibă câteva din noțiunile următoare, eu cred că nu va fi nevoie de nici o apologie. Foarte slab sau, mai bine zis, foarte puțin familiarizat cu ştiințele trebuie să fie acela care nu va admite un adevăr demonstrabil, şi aceasta din niciun alt motiv decât că acest adevăr e ceva cunoscut de curând şi contrar prejudecăților omenirii. Atât am crezut necesar să amintesc în prealabil pentru a împiedica, dacă e posibil, judecățile pripite ale unui soi de oameni, care sunt foarte înclinați a condamna o părere înainte de a o fi înțeles pe deplin.

INTRODUCERE

1. – Deoarece filosofia nu e altceva decât studiul înțelepciunii şi al adevărului, s-ar putea presupune cu drept cuvânt că cei care au dedicat acestui studiu timp şi trudă, se bucură de o mare linişte şi seninătate sufletească, de cunoştințe mai clare şi evidente şi sunt mai puțin agitați de îndoieli şi nedumeriri, decât ceilalți oameni. Noi vedem însă contrariul: mulțimea oamenilor neştiutori de carte, care urmează marele drum al simplului simț comun, fiind călăuziți de instinctul lor sunt mulțumiți în cea mai mare parte, şi fără a se nelinişti din cauza unei probleme oarecare. Nimic din ceea ce li se prezintă în toate zilele nu le pare a fi inexplicabil sau greu de înțeles. Ei nu se plâng de lipsa de evidență a simțurilor noastre şi nu sunt expuşi riscului de a deveni sceptici. Dar îndată ce în sufletul nostru se nasc mii de nedumeriri asupra acestor lucruri, pe care mai întâi am crezut că le înțelegem foarte bine, pierdem încrederea în simțurile şi instinctul nostru şi căutăm lumina unui principiu superior, pentru ca să putem raționa, medita şi reflecta asupra naturii lucrurilor. Privirii noastre i se destăinuiesc atunci de la sine toate prejudecățile şi erorile simțurilor noastre şi, silindu-ne a le corecta prin rațiune, ajungem pe

Universitatea Spiru Haret

nesimțite la paradoxe ciudate, dificultăți şi absurdități, care se înmulțesc şi ne stăpânesc din ce în ce mai mult, pe măsură ce înaintăm în speculație, până ce, rătăcind prin multe labirinte, ajungem iarăşi acolo de unde am plecat, sau, ceea ce e mai rău, ajungem la un scepticism deznădăjduitor.

2. – După părerea comună acest fapt derivă din obscuritatea lucrurilor, sau din slăbiciunea, sau din imperfecțiunea naturală a minții noastre. Se zice că facultățile noastre sunt puține la număr şi sunt destinate numai menținerii unei vieți confortabile, dar nu pentru a pătrunde în esența şi constituția internă a lucrurilor; în afară de aceasta mintea omului este limitată şi, dacă se ocupă de lucruri care participă la infinitate, nu-i de mirare că se prăbuşeşte în absurdități şi contraziceri din care e imposibil să iasă, pentru că infinitul nu e de natură a putea fi priceput de ceea ce e finit.

3. – Dar poate că suntem prea părtinitori față de noi înşine, dacă presupunem că originea greşelilor se află în facultățile noastre, iar nu atât în întrebuințarea lor greşită. Căci nu se poate presupune ca încheieri exacte, trase din principii adevărate, să se termine în rezultate care nu pot fi susținute sau nu concordă între ele. Ar trebui să credem că Dumnezeu a fost mai binevoitor față de fiii oamenilor decât să-i înzestreze cu o dorință puternică pentru o cunoştință, pe care totuşi el a pus-o cu totul în afară de sfera lor. Aceasta n-ar corespunde metodei obişnuite şi indulgente a Providenței divine, care, pentru orice dorință implantată ființelor, le dă de obicei şi astfel de mijloace, care dacă sunt potrivit întrebuințate, satisfac negreşit acele dorințe. În general, eu aş crede că cea mai mare parte – dacă nu toate – din dificultățile care până azi au împiedicat pe filosofi şi au barat drumul spre cunoştința adevărată, derivă din noi înşine, adică din faptul că noi mai întâi provocăm un vârtej de praf şi apoi ne plângem că nu putem vedea.

4. – Scopul meu, deci este, să încerc, dacă pot descoperi principiile care au introdus, în diferitele sisteme de filosofie, toată această îndoială şi nesiguranță, toate aceste absurdități şi contraziceri, care au avut ca efect, că cei mai înțelepți oameni au considerat ignoranța noastră ca nevindecabilă, pentru că au presupus că ea provine din imperfecțiunea naturală şi limitele facultăților noastre. Şi într-adevăr, merită osteneala noastră să facem o cercetare exactă asupra principiilor prime ale cunoaşterii omeneşti, examinându-le din toate punctele de vedere, mai ales pentru că există câteva motive de a presupune că toate piedicile şi dificultățile, care la cercetarea adevărului opresc sufletul şi îl tulbură, nu pornesc atât dintr-o

Universitatea Spiru Haret

obscuritate şi dezordine a lucrurilor sau dintr-un defect natural al intelectului, cât din principiile false care s-au adoptat şi menţinut cu toate că au putut fi evitate.

5. – Oricât de grea, deci, şi de descurajatoare ar putea să apară această încercare, dacă însă îmi dau seama câţi oameni mari şi distinşi au urmărit aceleaşi scopuri, nu sunt totuşi pe deplin descurajat, bazându-mă pe consideraţia, că privirile cele mai vaste sunt totdeauna cele mai clare şi că cel scurt de vedere, care e nevoit a pune obiectul respectiv mai aproape, poate, printr-o examinare de la această distanţă mică să constate ceea ce a scăpat ochilor cu mult mai buni decât alor săi.

6. – Pentru a înlesni cititorului înţelegerea a ceea ce urmează, se impune să fac în introducere unele observaţii prealabile asupra naturii şi întrebuinţării greşite a limbii. Relevând această problemă, însă, sunt nevoit într-o măsură oarecare să anticipez asupra scopului meu principal, şi să arăt cauza care în cea mai mare parte a încurcat speculaţia şi a cauzat nenumărate erori şi dificultăţi, aproape în toate cunoştinţele. Această cauză constă în părerea că sufletul are puterea de a-şi forma *idei abstracte* sau noţiuni. Cel care e complet străin de scrierile şi discuţiile filosofice, trebuie neapărat să admită, că o mare parte din ele tratează idei abstracte. Acestea sunt considerate ca obiectul special al ştiinţelor care poartă numele de Logică şi Metafizică, şi ca problemă a tot ceea ce face parte din noţiunea celei mai abstracte şi sublime învăţături, unde abia se va găsi tratată o chestiune, care să nu se bazeze pe presupunerea că sufletul are idei abstracte şi le cunoaşte foarte bine

7. – În genere e recunoscut, că însuşirile sau modurile lucrurilor nu există, fiecare prin sine şi izolat de celelalte, ci că în acelaşi obiect sunt totdeauna legate şi contopite mai multe calităţi. Sufletul însă, precum se zice, e capabil a privi fiecare calitate în parte sau independent de toate celelalte cu care e unită şi astfel îşi formează idei abstracte. De exemplu: printr-o senzaţie vizuală se observă un obiect extins, colorat şi mişcat; sufletul dizolvă în părţile sale simple şi constituente această idee mixtă şi compusă, şi privind fiecare însuşire în parte şi izolată de rest îşi formează ideile despre întindere, culoare şi mişcare. Prin aceasta însă nu se presupune, că mişcarea sau culoarea pot exista fără întindere, ci numai că sufletul e în stare să-şi formeze, prin *abstracţie*, ideea de culoare, fără a concepe în acelaşi timp întinderea, şi ideea de mişcare, fără culoare şi întindere.

8. – Sufletul observă de asemenea, că toate întinderile particulare, percepute prin senzaţie, au ceva comun şi asemănător, iar altceva specific şi anume cutare sau cutare formă sau mărime, prin

Universitatea Spiru Haret

care se deosebesc unele de altele: el priveşte separat sau scoate afară ceea ce este comun tuturora, formând astfel o foarte abstractă idee despre întindere, care nu este nici linie, nici suprafaţă, nici corp şi n-are nicio formă sau mărime, ci este complet deosebită de toate acestea. În acelaşi fel sufletul lasă la o parte, din culorile particulare percepute prin senzaţie, tot ceea ce deosebeşte pe una de alta, şi consideră ceea ce este comun tuturora, formându-se o idee abstractă despre culoare, care nu este nici roşie, nici albastră, nici albă şi n-are nici o nuanţă determinată. Şi astfel, sufletul, despărţind mintal nu numai mişcarea de corpul mişcat, ci şi de figura pe care el o descrie şi de toate direcţiile şi iuţelile particulare, formează ideea abstractă de mişcare, o idee care corespunde deopotrivă tuturor mişcărilor particulare ce pot fi percepute prin senzaţie.

9. – Şi precum mintea îşi formează idei abstracte despre însuşirile sau modurile lucrurilor, tot aşa prin aceeaşi despărţire mintală obţine ideile abstracte despre cele mai compuse fiinţe, care conţin în ele o mulţime de calităţi coexistente. Spre exemplu: sufletul observă că Petru, Iacob şi Ioan se aseamănă între ei prin anumite trăsături comune de statură sau de alte calităţi; atunci din ideea complexă sau compusă pe care o are despre Petru, Iacob şi Ioan şi orice altă persoană particulară, el lasă la o parte tot ceea ce îi este specific fiecăruia dintre ei, considerând numai ceea ce le este comun, şi astfel îşi formează o idee abstractă despre ceea ce aparţine deopotrivă fiecăruia dintre aceşti indivizi, neconsiderând pe deplin şi separând toate acele împrejurări şi diferenţieri care ar contribui la formarea unei idei despre o existenţă particulară. Şi astfel se zice, că ajungem la ideea abstractă de *om* sau, dacă doriţi, *omenire* sau *natura omenească*, în care idee e conţinută şi aceea de culoare, fiindcă nu există niciun om fără ea; dar ea nu poate fi nici albă nici neagră, nici orice alta particulară, fiindcă nu există niciuna la care să aibă parte toţi oamenii la fel. De asemenea e cuprinsă în ideea de om şi ideea de statură, dar nici ideea unei staturi svelte, sau mici, sau mijlocii, ci cu totul altceva, format prin abstracţie. Şi aşa despre toate celelalte calităţi. Mai mult încă, dat fiind că există o mulţime de alte fiinţe, care în unele privinţe, dar nu în toate participă la ideea complexă de om, sufletul lasă la o parte toate însuşirile specifice ale unui om, şi, considerând numai pe acelea care sunt comune tuturor fiinţelor vieţuitoare, el îşi formează ideea de *animal*, făcând abstracţie nu numai de toţi indivizii, ci şi de păsări, mamifere, peşti şi insecte. Părţile constitutive ale ideii abstracte de animal sunt: corp, viaţă, senzaţie şi mişcare spontană. Prin *corp* se înţelege corpul fără formă

Universitatea Spiru Haret

sau figură particulară, fiindcă nu există nicio formă sau figură, care să fie comună tuturor animalelor; de asemenea fără nimic care să-l acopere, fie păr sau pene sau solzi, dar nici nud, căci părul, penele, solzii şi nuditatea sunt semnele distinctive ale animalelor particulare şi din această cauză ele au rămas în afară de *ideea abstractă*. După acelaşi principiu mişcarea spontană nu poate să fie nici mersul, nici zborul, nici târârea; dar cu toate acestea ea este o mişcare; nu e însă uşor de înţeles ce fel de mişcare este.

10. – Dacă alţii au această facultate admirabilă de a-şi forma idei abstracte, ei vor şti mai bine să ne-o spună; din partea mea (pot afirma că nu o posed)[2] ştiu într-adevăr, că am facultatea de a-mi imagina sau reprezenta ideile acelor lucruri particulare pe care le-am observat odată, compunându-le sau separându-le unele de altele în diferite moduri. Îmi pot imagina un om cu două capete sau părţile de sus ale unui cal. Îmi pot reprezenta o mână, un ochi, un nas, fiecare din aceste organe în parte şi izolat de restul trupului. Atunci însă, orice mână sau ochi pe care mi-l voi reprezenta, va trebui să aibă o anumită culoare sau formă particulară. Trebuia de asemenea ca ideea de om, pe care mi-o formez, să fie o idee despre un om alb, sau negru, sau brun, drept sau gârbovit, lung sau scurt, sau în fine de o statură mijlocie. Prin nici o sforţare mintală nu voi ajunge să-mi formez idei abstracte de felul cum le-am descris mai sus. E de asemenea imposibil să-mi formez o idee abstractă despre mişcare, care să nu implice şi pe aceea despre corpul mişcat şi să nu exprime nicio viteză, sau încetineală sau direcţie, fie ea dreaptă sau curbă; şi aceeaşi afirmaţie se poate face despre orice altă idee abstractă şi generală. Pentru a vorbi răspicat, zic că într-un anumit sens sunt în stare să fac abstracţie şi anume când privesc unele părţi sau calităţi particulare, izolându-le de altele cu care sunt unite într-un obiect oarecare, deşi pot exista fără ele. Dar tăgăduiesc că prin abstracţie pot despărţi mintal sau concepe separat calităţi care nu pot exista separat, sau că îmi pot forma o noţiune generală, făcând abstracţie de orice calitate particulară în felul sus amintit, aceste două feluri fiind înţelesul obişnuit al termenului *abstracţie*. Şi sunt motive pentru a presupune că cei mai mulţi oameni se găsesc în aceeaşi stare ca şi mine. Oamenii simpli şi neînvăţaţi nu pretind că posedă noţiuni abstracte. Ei zic, că ele se formează numai cu greu şi nu se dobândesc decât cu multă trudă şi mult studiu; deci, putem conchide cu drept cuvânt, că dacă există astfel de noţiuni, atunci ele se mărginesc numai la oamenii învăţaţi.

[2] Cuvintele din paranteze au fost omise în ediţia a II-a (1734).

Universitatea Spiru Haret

11. – Trec la examinarea argumentelor, care pot fi aduse spre apărarea doctrinei abstracției, și încerc dacă pot descoperi motivele care determină pe oamenii de știință să accepte o părere atât de străină concepțiilor comune, precum pare a fi aceea despre abstracție. Un foarte apreciat filosof, decedat deunăzi, a fost acela care a dat multă importanță acestei teorii, crezând, precum se pare, că posesiunea ideilor abstracte este ceea ce, din punct de vedere al înțelegerii, constituie cea mai mare deosebire între om și animal. „Posesiunea ideilor generale", zice el, „este ceea ce constituie distincția perfectă dintre om și animal: ea formează o superioritate la care animalele nu pot ajunge în niciun caz, cu toate însușirile lor. Căci e evident: la animale, noi nu observăm urme din care am putea deduce, că ele se folosesc de semne generale pentru idei universale; deci, aceasta ne îndreptățește a presupune, că ele n-au facultatea de a forma abstracții sau idei generale, deoarece nu se folosesc de cuvinte sau de alte semne generale". Puțin mai departe el zice: „Putem, deci, presupune, că tocmai în această privință speciile animalelor se deosebesc de oameni, și că aceasta este diferența proprie care le separă și sfârșește prin a pune între animale și oameni o așa de mare distanță. Căci dacă în general animalele au idei și dacă nu sunt simple mașini (ceea ce unii presupun), atunci nu putem tăgădui, că într-o măsură oarecare au și rațiune. Mi se pare atât de evident că sunt unele care rațiunează în anumite împrejurări, încât mi se pare că au senzații, dar aceasta se petrece numai în idei particulare, tocmai după cum le primesc cu ajutorul simțurilor. Cele superioare dintre ele sunt legate de sfera acestor limite înguste și, după părerea mea, nu sunt în stare de a le depăși printr-o abstracție oarecare" (LOCKE: *Essay on Human Understanding*, Cartea II, Cap. 1, p.10 și 11). Sunt de acord cu acest autor erudit că animalele nu ajung la facultatea de a forma abstracții. Însă, dacă aceasta e însușirea prin care se disting animalele, atunci mi-e teamă că printre ele trebuie socotită și o mare parte din cei considerați ca oameni. Cauza aici relevată, pentru care nu se poate presupune, că animalele au idei abstracte generale, este observația, că ele nu se folosesc de cuvinte sau de alte semne generale; este deci bazată pe presupunerea că întrebuințarea cuvintelor implică posesiunea ideilor generale. Din aceasta reiese, că oamenii sunt în stare de a forma idei generale sau abstracții fiindcă se folosesc de cuvinte. Că e aceasta părerea și argumentarea autorului, se va arăta mai jos prin răspunsul pe care-l dă la întrebarea pusă într-un alt pasaj și anume: „Deoarece toate lucrurile existente sunt particulare, cum ajungem la termeni generali?" Răspunsul este: „Cuvintele devin generale prin întrebuințarea lor ca semne de idei generale". (*Essay on Human*

Universitatea Spiru Haret

Understanding. Cartea I, Cap. III). Dar[3] eu cred, că un cuvânt devine general prin faptul că se întrebuinţează ca un semn, nu al unei idei generale abstracte, ci al mai multor idei particulare, fiecare din acestea fiind sugerată indiferent minţii noastre prin acest cuvânt. Spre exemplu, când se zice: „schimbarea survenită în mişcare e proporţională cu forţa imprimată", sau: „ceea ce are întindere, este divizibil", aceste teoreme trebuie înţelese ca referitoare la mişcare şi întindere în general şi totuşi nu va rezulta că sugerează minţii mele o idee despre mişcare, fără nici un corp mişcat sau fără nici o direcţie şi iuţeală determinată, sau că trebuie să concep o idee abstractă generală despre întindere care nu este nici linie, suprafaţă sau corp solid, şi nici mare, mică, neagră, albă sau roşie, şi nicio altă culoare determinată. Se trage numai concluzia, că teorema despre orice mişcare particulară ce se consideră, fie rapidă sau înceată, perpendiculară, orizontală sau oblică, sau în orice altă formă, se dovedeşte în toate cazurile egal adevărată. Şi aşa e cazul cu ideea despre întinderea particulară, unde nu importă dacă e o linie, o suprafaţă, sau un corp, dacă e de o mărime sau alta, sau dacă e figură.

12. – Dacă observăm, cum devin generale ideile, ne putem mai bine da seama cum devin cuvintele. Şi aici am să declar, că nu tăgăduiesc absolut deloc existenţa ideilor generale, ci numai pe aceea a ideilor generale abstracte în felul cum l-am descris în secţiunea a 8-a şi a 9-a. Deci, dacă vrem să atribuim un înţeles determinat cuvintelor noastre şi să vorbim numai despre ceea ce de fapt putem concepe, atunci, după părerea mea, trebuie admis că o idee care, considerată în sine, e particulară, devine generală prin faptul că se întrebuinţează pentru a reprezenta sau a înlocui toate celelalte idei particulare de acelaşi gen. Pentru a dovedi aceasta printr-un exemplu, să presupunem că un geometru demonstrează metoda de a se tăia o linie în două părţi egale. El trage, de exemplu, o linie neagră mare de un cot: această linie, care în sine e particulară, e totodată, din punct de vedere al semnificării ei, generală, fiindcă este aici întrebuinţată pentru a reprezenta orice linie particulară. Aşa că ceea ce e demonstrat în privinţa ei, e dovedit şi în privinţa tuturor liniilor, cu alte cuvinte, se referă la linie în general. Şi precum această linie *particulară* devine generală prin întrebuinţarea ei ca un semn, tot aşa se face general *numele* „linie" care, luat în mod absolut, e particular, luat însă ca un semn e general. Şi precum acea linie datoreşte generalitatea ei, nu

[3] În prima ediţie această frază începea astfel: „Eu nu pot să consimt a fi de părere că un cuvânt devine general" etc.

Universitatea Spiru Haret

faptului că este semnul unei linii generale sau abstracte, ci numai semnul tuturor liniilor particulare, care ar putea să existe, tot aşa trebuie presupus, că amintitul nume îşi derivă generalitatea sa dintr-o asemenea cauză, adică din toată suma liniilor particulare pe care el le desemnează fără deosebire.

13. – Pentru a arăta cititorului şi mai clar natura ideilor abstracte şi scopul pentru care se crede necesar să ne folosim de ele, am să mai adaug un pasaj din *Essay on Human Understanding*, care sună precum urmează: „Pentru copii sau oamenii fără practică de gândire *ideile abstracte* nu sunt ceva atât de obişnuit sau uşor de format ca ideile particulare; dacă oamenilor adulţi le par a fi uşor de format, aceasta se explică prin faptul că în urma obişnuinţei continue de a le întrebuinţa, ele au devenit uşor de format. Căci dacă reflectăm cu atenţie asupra lor, vom găsi că ideile generale sunt ficţiuni sau creaţii ale sufletului, legate de anumite dificultăţi care nu vin în minte aşa de uşor cum am crede. De exemplu: Oare nu e necesară o anumită muncă şi dibăcie pentru a-şi forma ideea generală de triunghi (ceea ce însă nu este cea mai abstractă şi cuprinzătoare idee şi cea mai greu de format); căci ea trebuie să fie ideea despre un triunghi, care nu e nici oblic, nici dreptunghiular, nici echilateral, isoscel, sau scalen, ci dintr-o dată *tot şi nimic* din toate acestea? Într-adevăr, o astfel de idee, e ceva necomplet, care nu poate exista, o idee, care e formată din combinarea anumitor părţi din idei diferite şi *inconsistente*: E adevărat, sufletul în starea sa imperfectă are nevoie de astfel de idei, şi face toate sforţările de a le forma pentru scopul înlesnirii comunicărilor şi lărgirii cunoştinţelor, sforţări spre care e foarte înclinat din fire. Dar sunt motive de a presupune cu drept cuvânt că astfel de idei sunt semne ale imperfecţiunii noastre. În sfârşit, cele spuse arată cel puţin că ideile cele mai abstracte şi generale nu sunt acelea cu care sufletul se obişnuieşte în primul rând şi în mod foarte uşor, nici nu sunt ideile pe care se bazează primele sale cunoştinţe" (Cartea IV. cap. VIII, secţ. a 9-a). Dacă cineva are facultatea de a-şi forma o idee despre un astfel de triunghi, cum e descris aici, atunci e zadarnică încercarea de a discuta aceasta cu el şi eu nici n-aş încerca-o. Tot ceea ce doresc e ca cititorul să-şi dea seama complet şi exact, dacă posedă o astfel de idee sau nu. Şi aceasta, mi se pare, nu poate fi un lucru greu pentru nimeni. Ce-i mai uşor pentru oricine decât puţină introspecţie şi o încercare de a constata dacă are sau poate să aibă o idee corespunzătoare descrierii de mai sus a ideii generale despre triunghi, care nu-i „nici oblic, nici dreptunghiular, echilateral, isoscel sau scalen, ci dintr-o dată tot şi nimic din acestea".

Universitatea Spiru Haret

14. – Mult e de spus aici despre dificultăţile de care sunt legate ideile abstracte şi despre străduinţa iscusită, care trebuie depusă, pentru a forma aceste idei. Şi de fapt trebuie recunoscut că numai printr-o grea muncă mintea noastră se desprinde de obiectele particulare şi se ridică la acele speculaţii sublime, care se referă la ideile abstracte. Consecinţa naturală din toate acestea ar fi, că un lucru aşa de greu, cum este formarea ideilor abstracte, nu-i ceva necesar pentru a *comunica*, lucru aşa de uşor şi obişnuit pentru toate clasele de oameni. Dar ni se spune că dacă ele par a fi ceva uşor de format, aceasta rezultă din obişnuinţă, în urma unei întrebuinţări continue şi familiare. Dacă e aşa, aş vrea să ştiu la ce vârstă oamenii se îndeletnicesc cu biruirea acestor dificultăţi şi îşi procură mijloacele necesare pentru înţelegerea reciprocă. Aceasta nu poate să se întâmple, când sunt deja adulţi, fiindcă atunci, precum se pare, ei nu văd nicio dificultate; rămâne, deci, că aceasta e treaba tinereţii lor. Şi într-adevăr se va constata, că munca mare şi complexă de a forma idei abstracte, este ceva greu pentru această vârstă fragedă. Oare nu-i greu, a ne închipui, că doi copii nu pot să vorbească despre prunele lor de zahăr şi despre celelalte jucării, până ce nu au adunat în minţile lor o grămadă de incompatibilităţi şi aşa şi-au format în sufletele lor ideile generale abstracte şi au anexat aceste idei fiecărui nume comun de care se folosesc?

15. – De asemenea eu consider ideile abstracte ca tot atât de puţin necesare pentru *lărgirea cunoştinţelor* cât pentru a *comunica* unul cu altul. Ştiu, cât de accentuată este părerea, că orice cunoaştere şi demonstraţie se face cu ajutorul noţiunilor universale, ceea ce admit pe deplin şi eu. Dar nu cred, că acele noţiuni sunt formate prin abstracţia descrisă mai sus, fiindcă, după cum pot judeca, *universalitatea* nu constă în natura absolută, pozitivă, a unui lucru sau în noţiunea sa, ci în raportul pe care le semnifică şi le reprezintă; şi datorită acestui raport obiectele, numele sau noţiunile, care în natura lor proprie sunt *particulare*, devin *universale*. De asemenea, dacă demonstrez o teoremă oarecare despre triunghi, se presupune că am în vedere ideea universală a triunghiului, ceea ce însă nu înseamnă, că aş putea să-mi formez o idee despre un triunghi care să nu fie echilateral, nici scalen, nici isoscel: înţelesul e că triunghiul particular pe care-l consider, fie el de orice fel, înlocuieşte şi reprezintă orice triunghi cu laturi drepte, şi în acest sens ideea e *universală*. Aceasta mi se pare pe deplin clar şi nu conţine nici o dificultate.

16. – Dar aici se va pune întrebarea, cum putem şti că o teoremă oarecare e valabilă pentru orice triunghi particular, dacă nu am probat-o

Universitatea Spiru Haret

mai înainte cu ajutorul ideii abstracte despre un triunghi, care convine deopotrivă tuturor triunghiurilor? Căci dacă se demonstrează că unui triunghi particular îi aparţine o anumită proprietate, totuşi nu rezultă din aceasta că aceeaşi proprietate aparţine şi unui alt triunghi care în nicio privinţă nu este identic cu cel dintâi. Spre exemplu: dacă am demonstrat, că cele trei unghiuri ale unui triunghi isoscel sunt egale cu două drepte, eu nu pot conchide, că această însuşire o are şi orice alt triunghi fără unghi drept şi fără laturi egale. Se pare deci, că pentru a fi sigur că această teoremă este adevărată în general, trebuie să facem o demonstraţie particulară pentru fiecare triunghi în parte, ceea ce e imposibil, sau trebuie ca odată pentru totdeauna să demonstrăm aceasta despre ideea abstractă a unui triunghi la care participă deopotrivă toate triunghiurile şi prin care ele sunt deopotrivă reprezentate. La aceasta eu răspund, că deşi ideea pe care o am în minte, când fac demonstraţia, poate fi, spre exemplu, aceea a unui triunghi dreptunghiular şi isoscel, cu laturi de o lungime determinată, totuşi pot fi sigur, că demonstraţia se referă la toate celelalte triunghiuri cu laturi drepte, oricare ar fi mărimea şi speciile lor. Şi aceasta din cauză că nici dreptunghiul, nici egalitatea laturilor şi mărimea lor nu sunt cuprinse în demonstraţie. E adevărat, că figura pe care o am în minte, implică toate aceste însuşiri particulare, dar în demonstraţia teoremei nu se face nicio menţiune despre ele. Nu se zice, că cele trei unghiuri sunt egale cu două drepte, pentru că unul dintre ele este unghi drept, sau fiindcă laturile, care includ triunghiul, sunt de aceeaşi mărime. Aceasta dovedeşte, că în locul unui unghi drept poate fi un unghi oblic şi laturile pot fi neegale, şi totuşi demonstraţia e exactă. Şi din această cauză eu trag concluzia, că şi cu privire la un triunghi scalen şi cu unghiuri neegale e adevărat ceea ce am demonstrat despre un triunghi particular cu un unghi drept şi cu laturile egale; nu însă din cauză că am demonstrat teorema despre ideea abstractă a unui triunghi. [Şi aici trebuie recunoscut, că un om poate să considere o anumită figură ca un simplu triunghi, fără a lua în considerare însuşirea particulară a unghiurilor sau raportul între laturile sale. O asemenea abstracţie se poate face, dar aceasta nu va dovedi niciodată, că se poate forma o idee abstractă şi generală despre un triunghi, idee compusă din elemente incompatibile. De asemenea noi numai într-atât putem considera pe Petru ca un om sau ca o fiinţă, fără a ne forma o idee abstractă despre om sau fiinţă în felul susamintit, întrucât nu se ia în considerare tot ceea ce se observă][4].

[4] În ediţia din 1710 nu se găseşte această paranteză.

Universitatea Spiru Haret

17. – Ar fi trudă fără sfârşit şi nefolositoare a urmări pe filosofii scolastici, aceşti mari maeştri ai abstracţiunii, prin toate labirintele de erori şi discuţii variate şi inextricabile, la care i-a adus doctrina lor despre lucruri şi noţiuni abstracte. Ce discuţii şi controverse şi ce praf doct s-a ridicat împrejurul acestor locuri şi ce folos mare omenirea a avut din toate acestea, sunt azi lucruri destul de bine cunoscute şi nu trebuie să stăruim asupra lor. Ar fi fost bine dacă efectele rele ale acestei doctrine s-ar fi mărginit numai la aceia care sunt aderenţi devotaţi ai acestei doctrine. Dacă se iau în considerare sforţările mari, hărnicia şi înţelepciunea pe care atâtea generaţii au depus-o pentru cultivarea şi propagarea ştiinţelor, şi că cea mai mare parte din ele rămâne totuşi plină de obscuritate, nesiguranţă şi discuţii care par a nu se sfârşi niciodată, de asemenea dacă privim faptul, că chiar aceste discuţii, care nu sunt menţinute prin cele mai concludente şi clare demonstraţii, conţin paradoxe care sunt pe deplin neconciliabile cu înţelegerea oamenilor, şi că, luându-le pe toate împreună, o foarte mică parte dintre ele, dă oamenilor un folos real sau ceva mai mult decât amuzament şi distincţie inocentă, zic consideraţia tuturor acestor fapte poate să provoace o disperare şi un dispreţ total faţă de ştiinţe. Se poate însă, ca acest sentiment să dispară, dacă privim principiile false care s-au introdus şi s-au menţinut pe lume şi printre care, după părerea mea, niciunul nu are o stăpânire mai largă şi extinsă asupra concepţiilor gânditorilor decât doctrina despre ideile generale *abstracte*.

18. – Dacă privesc acum *originea* acestei concepţii predominante, atunci mi se pare, că în limbaj e sursa ei. Şi într-adevăr, altceva mai puţin răspândit decât raţiunea însăşi, n-a putut să producă o concepţie aşa de adoptată de toţi. Adevărul acesta se arată atât din alte consideraţii, cât şi din făţişa mărturisire a celor mai abili aderenţi ai ideilor abstracte, care declară, că aceste idei sunt formate în scopul denumirii lucrurilor; din aceasta reiese concluzia clară, că dacă n-ar fi existat limbajul sau semnele universale, atunci nici vorbă n-ar fi despre abstracţie. Vezi *Essay on Human Understanding,* Cartea a III-a, nr. 6, pag. 39 şi alte pasaje. Să examinăm deci, felul în care limbajul a contribuit la producerea acestei erori. În rândul întâi se presupune, că fiecare nume are sau trebuie să aibă numai o singură semnificaţie precisă şi determinată, ceea ce duce la părerea mea, că sunt anumite idei abstracte şi determinante, care constituiesc adevărata şi singura semnificaţie nemijlocită a fiecărui nume comun. Şi prin mijlocirea acestei idei abstracte un nume general poate să semnifice şi un lucru oarecare particular. De fapt, nu există ceea ce ar fi o singură semnificaţie precisă şi determinată, legată de respectivul nume

Universitatea Spiru Haret

general, fiindcă orice nume se referă la un mare număr de idei particulare fără deosebire. Toate acestea rezultă în mod evident din ceea ce s-a spus deja şi se va cunoaşte şi mai clar cu puţină reflecţie. Se va obiecta însă că fiecare nume, care are o definiţie, este prin aceasta restrâns la o anumită semnificaţie. Spre exemplu: un triunghi fiind definit ca o „suprafaţă plană cuprinsă între trei drepte", prin această definiţie numele înseamnă numai o singură idee anumită şi nu alta. La aceasta eu răspund, că în definiţie nu e spus dacă suprafaţa e mare sau mică, neagră sau albă, nici dacă laturile sunt lungi sau scurte, egale sau neegale, sau cu ce unghiuri sunt ele înclinate unele faţă de altele. În toate aceste privinţe poate fi o varietate mare şi prin urmare nu există o singură idee determinată, care limitează semnificaţia cuvântului triunghi. Este un lucru a se folosi de un nume constant pentru aceeaşi definiţie şi alt lucru a-l întrebuinţa pretutindeni pentru aceeaşi idee. Cel dintâi e necesar, cel de-al doilea e inutil şi nepracticabil.

19. – Dar pentru a arăta mai bine cum au ajuns cuvintele să dea naştere doctrinei ideilor abstracte, trebuie observat că, după părerea obştească, limba n-are un alt scop decât comunicarea ideilor, şi că fiecare nume, care înseamnă ceva, reprezintă o anumită idee. Dacă se admite aceasta, şi dacă e evident, că un nume care încă nu e considerat pe deplin semnificativ totuşi nu înseamnă totdeauna o idee particulară conceptibilă, atunci reiese concluzia directă că numele reprezintă noţiuni abstracte. Şi de fapt nimeni nu va tăgădui, că din partea oamenilor de ştiinţă sunt întrebuinţate multe denumiri care nu totdeauna evocă în sufletul altora idei particulare determinate. Şi prin puţină atenţie se va constata că nici nu e necesar (chiar în cele mai stricte raţionamente) ca denumiri precis determinate, care reprezintă idei, să determine în intelect totdeauna, când sunt întrebuinţate, acele idei pentru care ele sunt făcute să le reprezinte. Căci, atât în citire cât şi în graiul viu, numele sunt întrebuinţate în cea mai mare parte la fel ca şi literele în algebră, unde prin fiecare literă e marcată o cantitate particulară şi totuşi, pentru a proceda corect, nu e nevoie ca la fiecare pas fiecare literă să sugereze acea cantitate particulară pentru care litera respectivă e aplicată spre reprezentare.

20. – Mai mult, comunicarea ideilor însemnate prin cuvinte nu este singurul şi principalul scop al limbii, precum se presupune în general. Sunt şi alte scopuri, şi anume evocarea anumitor sentimente, îndemnarea la o acţiune oarecare sau împiedicarea ei, punerea sufletului într-o dispoziţie oarecare, scopuri cărora în multe cazuri cel dintâi numit le este pur şi simplu subordonat; şi câteodată chiar pe deplin lăsat afară,

Universitatea Spiru Haret

şi anume când celelalte scopuri pot fi realizate fără el, ceea ce, precum se pare, se întâmplă adeseori în întrebuinţarea familiară a limbii. Rog pe cititor să reflecteze şi să-şi dea seama, dacă la ascultarea sau la citirea unui discurs, nu se întâmplă adeseori, că sentimentele de frică, iubire, ură, admiraţie, dispreţ şi altele asemănătoare răsar în sufletul lui imediat sau după perceperea câtorva cuvinte, fără ca să intervină idei. La început, într-adevăr, cuvintele pot să fi ocazionat ideile corespunzătoare pentru a produce acele emoţii; dar, dacă nu mă înşel, se va constata că o dată ce limba devine familiară, auzul sunetelor sau vederea literelor este adeseori imediat urmată de acele pasiuni care la început s-au produs cu ajutorul ideilor, ce acum sunt omise. Nu putem fi spre exemplu cuprinşi de plăcere la făgăduiala unui *lucru bun*, deşi nu avem nicio idee despre acest lucru? Sau simpla ameninţare a unui pericol nu e suficientă pentru a ne trezi frică, deşi nu ne gândim la un anumit rău particular care ar putea să ni se întâmple, şi nu ne formăm o idee oarecare abstractă despre pericol? Cel care va lega de cele spuse numai foarte puţină reflexie personală, cred că va vedea în mod evident, că denumirile generale apar adeseori în contextul limbii, fără ca autorul să se folosească de ele ca semne ale ideilor sale proprii, pe care el ar vrea să le provoace şi în sufletul auditoriului. Chiar numele proprii nu apar totdeauna rostite cu intenţia de a evoca în sufletul nostru imaginile acestor indivizi care sunt presupuşi a fi marcaţi prin ele. De pildă, dacă un mare savant al şcolii declară că „Aristotel a spus aceasta", atunci tot ceea ce concep, că el intenţionează, nu e altceva, decât să mă îndemne la adoptarea opiniei sale, urmată de acel respect şi devotament pe care o deprindere lungă le-a anexat acelui nume. Şi în sufletul acelora care sunt obişnuiţi a subordona judecata lor autorităţii numitului filosof, acel efect se produce deseori aşa de repede, încât e imposibil ca o idee oarecare despre acest filosof sau despre operele şi renumele lui să premeargă. [Aşa de strânsă şi imediată este conexiunea pe care deprinderea o poate stabili între acest cuvânt, Aristotel şi sentimentele de asentiment şi respect în minţile unor anumiţi oameni][5]. Nenumărate exemple de acest fel se pot aminti, dar de ce insist eu asupra lucrurilor, de care oricine, prin experienţa sa, se va putea convinge?

21. – Cred că am arătat imposibilitatea ideilor abstracte. Am luat în considerare ceea ce s-a spus în favoarea lor de către cei mai abili aderenţi şi m-am străduit a arăta, că nu servesc deloc scopului pentru care sunt considerate necesare. Şi, în sfârşit, le-am urmat până la izvorul din care decurg şi am văzut că limba e acest izvor. Nu se poate

[5] Cuvintele din paranteze au fost omise în ediţia a II-a (1734).

Universitatea Spiru Haret

nega că vorbele sunt de un folos însemnat, fiindcă prin ajutorul lor cunoştinţele, care au fost dobândite prin munca unită a savanţilor din toate veacurile şi naţiunile, pot fi supuse vederii şi pot deveni posesiunea oricărei persoane. [Dar în acelaşi timp trebuie recunoscut, că prin întrebuinţarea nepotrivită a cuvintelor şi prin modurile generale ale vorbirii în care erau transmise, multe din ramurile ştiinţei au fost încurcate şi confundate. Deoarece însă cuvintele au atâta putere, că se impun minţii noastre][6] voi încerca a privi pe acelea care trec prin mintea mea, în forma lor pură şi simplă, ţinând în afară de cugetările mele, pe cât va fi posibil, acele denumiri pe care o obişnuinţă lungă şi constantă le-a legat aşa de tare de aceste idei; astfel sper că voi deriva următoarele avantaje:

22. – *În primul rând,* mă voi elibera de toate controversele pur verbale: căci creşterea acestor buruieni aproape în toate ştiinţele a fost piedica principală a propăşirii cunoştinţei adevărate şi solide. *În al doilea rând*, acesta pare a fi un drum sigur ca să scap din acea plasă fină şi subtilă a *ideilor abstracte*, care într-un mod atât de jalnic a încurcat şi tulburat sufletul oamenilor: şi anume cu această circumstanţă ciudată că sufletul unui om cu cât era mai fin şi mai dornic de ştiinţă, cu atât putea fi mai mult încurcat şi mai puternic ţinut în acest labirint. *În al treilea rând*, cât timp restrâng cugetarea la ideile mele proprii, dezbrăcate de cuvinte, nu văd cum pot să cad uşor în eroare. Obiectele pe care le iau în considerare, eu le cunosc în mod clar şi adecvat. Nu există să mă înşel, gândind că am o idee pe care nu o am. E cu neputinţă să-mi imaginez că unele din ideile mele seamănă între ele sau diferă, când sunt aşa de fapt. Ca să constat asemănările sau nepotrivirile care există între idei, să văd care idei sunt cuprinse într-o idee oarecare şi care nu sunt, n-am nevoie de nimic altceva decât de o percepere atentă a ceea ce trece prin mintea mea.

23. – Dar dobândirea tuturor acestor avantaje e condiţionată de completa eliberare din decepţii prin cuvinte, ceea ce cu greu îmi pot promite; atât de grea este ruperea legăturii începută de timpuriu şi confirmată printr-o obişnuinţă atât de lungă, cum e unirea dintre cuvinte şi idei. Această dificultate pare a fi sporită prin doctrina *abstracţiei*.

[6] În prima ediţie (1710) pasajul din paranteze se citea astfel: „Dar cea mai mare parte a cunoştinţelor a fost atât de ciudat încurcată şi întunecată prin abuzul cuvintelor şi prin felul general al vorbirii în care ele erau transmise, că s-ar putea pune întrebarea, dacă limba a contribuit mai mult la progresul ştiinţelor sau la împiedicarea lor. Deoarece cuvintele sunt atât de apte ca să înşele intelectul, sunt hotărât să fac în cercetările mele pe cât pot puţin uz de ele: câteva idei pe care le am a cerceta” etc.

Universitatea Spiru Haret

Căci atât timp cât oamenii credeau, că de cuvintele lor sunt legate idei abstracte, întrebuinţarea cuvintelor în locul ideilor nu le-a putut părea nimic ciudat, fiindcă s-a evidenţiat ca irealizabil a lăsa cuvintele la o parte şi a reţine în suflet idei *abstracte*, ceea ce în sine e complet de neînţeles. Aceasta îmi pare a fi cauza principală pentru care cei ce au atâta emfază recomandau altora renunţarea la uzul cuvintelor în meditaţiile lor şi considerarea exclusivă a ideilor, n-au reuşit totuşi nici ei să respecte acest procedeu; în timpul din urmă mulţi şi-au dat seama de părerile absurde şi discuţiile neînsemnate, care au răsărit dintr-un abuz de cuvinte. Şi pentru a vindeca aceste neajunsuri, ei dau sfatul să îndreptăm atenţia noastră spre idei şi să nu ne legăm de cuvintele care semnifică aceste idei. Dar oricât de bun poate fi acest sfat, pe care l-au dat altora, totuşi e clar, că ei înşişi n-au putut să-l urmeze, cât timp au crezut că singurul folos direct al cuvintelor e de a semnifica idei şi că semnificaţia directă a fiecărui nume general e o idee determinată.

24. – Dar îndată ce cunoaştem că aceasta e o greşeală, putem mai uşor evita să fim induşi în eroare de cuvinte. Cel care ştie că n-are decât idei *particulare*, nu se va osteni să afle şi să conceapă o idee *abstractă*, care e legată de un nume oarecare. Şi cel care ştie, că un nume nu întotdeauna stă pentru o idee, se va feri de truda zadarnică de a căuta idei acolo unde ele nu pot fi aflate. Ar fi de dorit, deci, ca fiecare să-şi dea cea mai mare silinţă de a-şi dobândi o idee clară asupra ideilor pe care vrea să le examineze, despărţind de ele toată grămada de cuvinte îngreunătoare, care contribuie atât de mult la orbirea judecăţii şi împiedică atenţia noastră. În zadar îndreptăm noi privirea spre cer şi scormonim adâncurile pământului, în zadar consultăm scrierile oamenilor învăţaţi şi urmăm paşii obscuri ai antichităţii: trebuie numai să dăm la o parte cortina cuvintelor, ca să contemplăm pomul cel mai frumos al cunoaşterii, ale cărui fructe sunt excelente şi pe care le putem strânge cu mâna noastră.

25. – Dacă nu ne străduim a scăpa primele principii ale cunoaşterii de masa inutilă a cuvintelor, atunci toate meditaţiile noastre vor fi fără rost; noi vom putea trage concluzii după concluzii şi totuşi nu vom deveni mai înţelepţi. Cu cât mergem mai departe, ne vom pierde în erori cu mult mai necorijabile şi ne vom încurca în mai multe dificultăţi şi erori. Deci, cine se hotărăşte a citi paginile următoare, îl rog să-şi facă pe baza cuvintelor mele meditaţiile sale proprii şi să se străduiască a ajunge la aceeaşi ordine de idei pe care am urmat-o eu când am scris aceste pagini. Aşa îi va fi uşor să descopere adevărul sau falsitatea celor spuse şi va scăpa de orice risc de a fi înşelat de cuvintele mele; şi eu nu văd cum va putea să cadă în eroare, considerând propriile sale idei pure şi nedeghizate.

Universitatea Spiru Haret

DAVID HUME

CERCETARE ASUPRA INTELECTULUI OMENESC[*]

SINTEZĂ INTRODUCTIVĂ[**]

Născut la Edinburgh într-o familie scoțiană, *David Hume* (1711-1776) a studiat la Universitatea din orașul natal, fiind ulterior preceptor; a ocupat apoi diverse funcții publice, printre care cea de subsecretar de stat la Ministerul de Externe (1767-1768). A călătorit în Franța, Austria şi Italia. S-a afirmat în filosofie şi istorie, în epocă fiind apreciat mai ales ca istoric.

Opere principale: *Tratatul asupra naturii omeneşti* (3 volume), *Eseurile filosofice asupra intelectului omenesc* (1748), republicate sub titlul *Cercetare asupra intelectului omenesc* (1758) şi reprezentând o prelucrare a *Tratatului, Istoria naturală a religiei* (1757), *Dialoguri despre religia naturală* (operă postumă, 1779), *Cercetare asupra principiilor morale* (1751), o prelucrare a părţii a treia a *Tratatului, Disertaţii politice* (1752), *Eseuri morale şi politice* (1741) şi, nu în ultimul rând, lucrarea monumentală, în 6 volume, *Istoria Angliei* (1754-1762).

Faimos reprezentant al filosofiei britanice, printre altele, aşa cum se consideră îndeobşte, şi pentru a fi dus empirismul până la ultimele lui consecinţe, compromiţându-l definitiv, David Hume s-a distins printr-o critică nuanţată a cunoaşterii. Scepticismul de care este adesea acuzat i-a fost atribuit datorită, în principal, foarte cunoscutei sale critici a conceptelor de substanţă şi cauzalitate, precum şi, ca o consecinţă logică, descoperirii aşa-numitei „probleme a inducţiei".

Critica lui Hume a conceptelor de substanţă şi cauzalitate se sprijină pe o presupoziţie comună tuturor filosofiilor empiriste moderne (ca şi celor raţionaliste moderne, de altfel), şi anume cea potrivit căreia a indica originea unei opinii presupuse a reprezenta cunoaştere este totuna cu a evidenţia temeiurile sau

[*] David Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1987. Traducere de Mircea Flonta, Adrian-Paul Iliescu, Constanţa Niţă.

[**] Sinteză introductivă de Delia Şerbescu.

Universitatea Spiru Haret

raţiunile pe baza cărora o considerăm cunoaştere şi nu doar o simplă opinie. După cum se observă, filosoful scoţian nu distinge problemele ce ţin de contextul întemeierii cunoaşterii de acelea care ţin de contextul genezei cunoaşterii. Teoria lui Hume asupra originii cunoştinţelor joacă, prin urmare, un rol central în critica mai sus amintită şi ea se întemeiază pe distincţia dintre *idei* şi *impresii*. Prin *impresii*, Hume înţelege senzaţiile, afectele şi emoţiile prezente în spiritul nostru, atâta vreme cât sunt prezente, în timp ce *ideile* sunt fie urme lăsate de impresii asupra noastră, fie anticipări ale impresiilor. Distincţia este de ordin psihologic: impresiile sunt mai puternice, mai vii, ideile fiind, în schimb, mai şterse şi mai puţin intense. Pe baza acestei distincţii, consideră Hume, putem elibera metafizica de obscurităţi, ferind-o de „incertitudine şi eroare", cultivând „metafizica adevărată pentru a o distruge pe cea falsă". Aceasta se poate realiza cercetând ideile din sistemele metafizice, mai exact verificând dacă ele sunt copii ale unor impresii; dacă nu putem identifica astfel de impresii care să le corespundă, ideile sunt lipsite de temei şi ele trebuie eliminate din metafizică. În consecinţă, nu putem susţine existenţa substanţei materiale, nici cea a substanţei spirituale şi nici existenţa relaţiei cauzale deoarece nu pot fi indicate impresiile primare ce corespund acestor idei. Trebuie remarcat că Hume nu neagă existenţa substanţei materiale sau spirituale ori a relaţiei cauzale, ci existenţa prin identificarea impresiilor primare corespunzătoare ideilor respective.

O atenţie deosebită i-a acordat filosoful scoţian studiului cauzalităţii şi aceasta pentru motivul că, potrivit lui, toată cunoaşterea noastră privitoare la fapte se bazează pe relaţia dintre cauză şi efect, Hume reuşeşte chiar, în cursul acestei cercetări, să submineze, poate în mod neintenţionat, raţionamentul inductiv. Ca empirist consecvent, gânditorul britanic respinge ideea că producerea efectului de către cauză s-ar datora unei puteri cauzale, pe acelaşi temei, că în obiecte nu poate fi identificată nici o impresie care să corespundă „puterii cauzale", aceasta fiind, prin urmare, o sintagmă lipsită de sens. Rămâne, în consecinţă, ca relaţia de cauzalitate să fie fondată doar pe succesiunea temporală dintre evenimentul considerat cauză şi cel apreciat ca fiind efectul său. Observăm, în treacăt, că Hume nu ia în considerare nici retrocauzarea, nici ideea simultaneităţii dintre cauză şi efect. De asemenea, relaţia de cauzalitate e fondată pe succesiunea regulată a cauzei şi efectului, evident a unor cauze şi efecte de aceleaşi tipuri cu acea cauză şi acel efect particulare studiate. Un al treilea element care intervine în fondarea relaţiei cauzale e contiguitatea spaţio-temporală, ce decurge din respingerea „acţiunii la distanţă". Dintre elementele de mai sus, fundamentală este considerată de filosoful scoţian a fi succesiunea constantă a cauzei şi efectului. Se pune, prin urmare, problema distingerii între legile ştiinţifice şi regularităţile adevărate, dar pur întâmplătoare, şi aceasta va deveni, datorită lui Hume, o problemă centrală în filosofia ştiinţei. Gânditorul britanic observă şi că, pentru a putea face predicţii pe baza experienţei trecute, trebuie să presupunem şi că ceea ce a fost valabil în trecut va fi valabil şi în viitor, ceea ce nu mai decurge din experienţă. Necesitatea cauzală este, după cum remarcă Hume, întemeiată pe această presupoziţie, dar temeiul ei nu poate fi găsit în experienţă. Aceasta este problema inducţiei a cărei descoperire îi este atribuită în general filosofului scoţian.

Universitatea Spiru Haret

După cum s-a mai observat, din criticile lui Hume la adresa diverselor concepte şi procedee ştiinţifice nu reiese că el s-ar fi situat pe poziţii sceptice radicale, ci, chiar în finalul *Cercetării asupra intelectului omenesc* (§ 129), gânditorul britanic se declară adeptul unui scepticism moderat, situat la mijloc între dogmatism şi pyrrhonism. Scepticismul lui poate fi, în consecinţă, cu bune temeiuri, considerat doar o variantă de failibilism şi nicidecum un scepticism radical şi „distrugător" al empirismului dus până la ultimele lui consecinţe.

*

ÎNŞTIINŢARE

Cele mai multe din principiile şi raţionamentele cuprinse în această carte au fost publicate într-o lucrare în trei volume, intitulată *Tratat despre natura umană*, lucrare pe care autorul a plănuit-o încă înainte de a părăsi Colegiul, şi pe care a scris-o şi publicat-o nu mult timp după aceea. Dar, deoarece ea nu a avut succes, el şi-a dat seama de greşeala pe care a săvârşit-o încredinţând-o prea devreme tiparului şi a refăcut-o în capitolele ce urmează, în care anumite neglijenţe în raţionamentele sale anterioare şi mai ales în exprimări sunt, nădăjduieşte el, corectate. Totuşi mai mulţi scriitori, care au onorat filosofia autorului cu replici, au avut grijă să-şi îndrepte întreg focul criticii lor împotriva acestei opere de tinereţe, pe care autorul nu a recunoscut-o vreodată, şi au pretins că au izbândit cu ocazia fiecărei victorii pe care şi-au închipuit că au obţinut-o asupra ei. Acesta este un procedeu cu totul contrar regulilor imparţialităţii şi corectitudinii şi un exemplu izbitor al acelor şiretlicuri polemice pe care un zel fanatic se crede îndreptăţit să le folosească. Autorul doreşte ca, de acum înainte, numai capitolele ce urmează să fie considerate drept cele care conţin părerile şi principiile sale filosofice.

Secţiunea I

DESPRE DIFERITELE SPECII DE FILOSOFIE

1. Filosofia morală (moral philosophy) sau ştiinţa despre natura umană poate fi tratată în două feluri diferite, fiecare dintre acestea având meritele sale şi putând contribui la delectarea, instruirea şi îndreptarea umanităţii. Unul îl consideră pe om ca fiind născut în primul rând pentru acţiune; şi ca fiind înrâurit în aprecierile sale de gust şi de sentiment, urmărind unele lucruri şi evitând altele potrivit valorii pe care aceste obiecte par s-o aibă şi cu lumina în care ele se prezintă în faţa ochilor noştri. Şi fiindcă virtutea, între toate lucrurile, este socotită

Universitatea Spiru Haret

drept bunul cel mai de preţ, această specie de filosofi o zugrăvesc în cele mai atrăgătoare culori, împrumutând mijloacele poeziei şi ale elocinţei, tratând tema uşor şi clar, astfel încât să mulţumească imaginaţia şi să mişte simţirea. Ei aleg cele mai izbitoare observaţii şi exemple din viaţa zilnică, aşază caracterele opuse într-un contrast adecvat şi ne atrag pe căile virtuţii prin perspectiva gloriei şi fericirii, conducându-ne paşii pe acele căi prin preceptele cele mai sănătoase şi pildele cele mai ilustre. Ei ne fac să *simţim* diferenţa dintre viciu şi virtute, pun în mişcare şi temperează sentimentele noastre şi cred că au atins pe de-a-ntregul scopul tuturor străduinţilor lor dacă pot să ne îndrepte inimile spre iubirea cinstei şi onoarei adevărate.

2. Cealaltă specie de filosofi îl consideră pe om o fiinţă mai degrabă cugetătoare decât activă şi se străduiesc mai mult să-i formeze intelectul decât să-i cultive moravurile. Aceştia privesc natura umană ca pe un subiect de speculaţie şi o examinează cu atenţie pentru a descoperi acele principii care ne conduc intelectul, care ne trezesc sentimentele şi ne fac să aprobăm sau să dezaprobăm un anumit lucru, acţiune sau purtare. Ei consideră drept un reproş la adresa a tot ce s-a scris până acum faptul că filosofia nu a putut încă stabili într-un mod neîndoios fundamentele moralei, gândirii şi criticii[1] (criticism), că ea vorbeşte întruna despre adevăr şi falsitate, viciu şi virtute, frumuseţe şi urâţenie, fără a fi în stare să determine sursa acestor distincţii. Ei iau asupra lor această sarcină anevoioasă şi nu se lasă intimidaţi de nici o greutate; pornind de la situaţii particulare, ei îşi împing cercetările spre principii mai generale şi nu-şi găsesc liniştea până nu ajung la acele principii prime la care trebuie să se oprească curiozitatea omenească în oricare ştiinţă. Şi cu toate că speculaţiile lor par abstracte şi chiar de neînţeles pentru cititorii de rând, ei ţintesc să capete aprobarea celor învăţaţi şi înţelepţi şi se consideră destul de răsplătiţi pentru truda întregii lor vieţi dacă descoperă unele adevăruri ascunse, care ar putea contribui la instruirea posterităţii.

3. Este sigur că filosofia uşoară şi limpede va fi întotdeauna preferată, de majoritatea oamenilor, celei exacte şi greu de înţeles; şi mulţi o vor recomanda ca fiind nu numai mai plăcută, dar şi mai folositoare decât cealaltă. Ea pătrunde mai mult în viaţa obişnuită, formează sufletul şi simţirea şi, atingând acele principii care îi pun în mişcare pe oameni, le schimbă purtarea şi îi aduce mai aproape de acel model de perfecţiune pe care îl descrie. Filosofia greu de înţeles,

[1] Cuvântul desemnează ceea ce numim astăzi *estetică*. Acest din urmă termen nu era consacrat în vremea lui Hume. El a fost introdus de Alexander Gottlieb Baumgarten în anii 1748 – 50 (n. tr.).

Universitatea Spiru Haret

dimpotrivă, fiind bazată pe un mod de a gândi care nu poate pătrunde în afaceri şi acţiuni practice, se destramă de îndată ce filosoful iese din umbră la lumina zilei. Principiile acestei filosofii nu pot să păstreze, cu uşurinţă, vreo înrâurire asupra conduitei şi purtării noastre. Simţămintele (feelings) sufletului nostru, agitaţia pasiunilor (passions), vehemenţa afectelor destramă toate concluziile ei şi fac ca filosoful profund să nu se mai deosebească de simplul muritor.

4. Trebuie să mărturisim, de asemenea, că faima cea mai durabilă şi îndreptăţită a fost dobândită de filosofia uşoară şi că gânditorii preocupaţi de abstracţii par să se fi bucurat până acum doar de o reputaţie trecătoare, datorată capriciului sau ignoranţei epocii lor, fără a fi fost în stare să-şi susţină renumele în faţa unei posterităţi mai imparţiale. Un filosof profund poate cu uşurinţă comite o greşeală în cugetările sale subtile: iar o greşeală naşte, cu necesitate, alta şi filosoful merge mai departe cu deducţiile sale, fără să dea înapoi în faţa unei concluzii, pe temeiul că pare neobişnuită sau se află în contradicţie cu opinia curentă. Dacă, dimpotrivă, un filosof, care îşi propune doar să prezinte simţul comun al umanităţii în culori mai frumoase şi mai atrăgătoare, cade din întâmplare într-o eroare, el nu va merge mai departe, ci, chemând în ajutor simţul comun şi simţămintele (sentiments) naturale ale spiritului (mind), se va reîntoarce pe calea cea dreaptă, păzindu-se de iluzii periculoase. Faima lui Cicero este în floare până astăzi, pe când cea a lui Aristotel a decăzut cu totul. La Bruyère trece mările şi îşi păstrează încă reputaţia, în timp ce gloria lui Malebranche este limitată la naţiunea şi la epoca sa. Iar Addison, poate, va fi citit cu plăcere când Locke va fi pe de-a-ntregul uitat.

Cel ce cultivă numai filosofia este un personaj îndeobşte puţin agreat de lume, întrucât se presupune că nu contribuie cu nimic la binele sau la plăcerea societăţii; căci el trăieşte departe de contactul cu oamenii şi este absorbit de principii şi noţiuni care sunt tot atât de departe de înţelegerea lor. Pe de altă parte, cel cu totul neştiutor este încă şi mai disprețuit; într-o epocă şi la o naţiune caracterizate prin înflorirea ştiinţelor nimic nu este considerat ca un semn mai evident al unui spirit necultivat decât a fi cu totul lipsit de înclinaţii pentru ocupaţiile nobile. Este de presupus că cel mai desăvârşit caracter se va afla între aceste extreme, păstrând aceeaşi înzestrare şi acelaşi gust pentru cărţi, societate şi afaceri, menţinând în conversaţie acel discernământ şi acea delicateţe pe care le cultivă literatura rafinată, iar în afaceri acea probitate şi exactitate care sunt rezultatele fireşti ale

Universitatea Spiru Haret

unei filosofii adecvate. Pentru a răspândi şi a cultiva un caracter atât de desăvârşit nimic nu poate fi mai folositor decât lucrările scrise într-un stil uşor, care nu se îndepărtează prea mult de viaţă şi nu cer o mare încordare sau izolare pentru a fi înţelese, trimiţându-l pe cărturar înapoi, între oameni, încărcat de sentimente nobile şi precepte înţelepte, ce pot fi aplicate în toate împrejurările vieţii. Prin asemenea scrieri, virtutea devine plăcută, ştiinţa atrăgătoare, viaţa în societate instructivă şi izolarea nu lipsită de distracţii.

Omul este o fiinţă raţională şi, în această calitate, el primeşte hrana potrivită de la ştiinţă. Dar limitele puterilor intelectului omenesc sunt atât de strâmte încât nu putem nădăjdui prea mult atât în ceea ce priveşte întinderea, cât şi certitudinea cuceririlor sale. Omul este o fiinţă sociabilă în aceeaşi măsură în care este o fiinţă raţională. Dar el nu se poate bucura întotdeauna de o societate plăcută şi amuzantă şi nu poate, în toate împrejurările, să-şi păstreze înclinaţia pentru o asemenea societate. Omul este, de asemenea, şi o fiinţă activă şi trebuie să se dedice, atât datorită acestei aptitudini, cât şi datorită necesităţilor diferite ale vieţii omeneşti, afacerilor şi profesiunii. Dar spiritul are nevoie şi de puţină destindere, neputând suporta tot timpul povara înclinaţiei sale spre grijă şi sârguinţă. Se pare, aşadar, că natura a indicat un fel de viaţă mixtă ca fiind cea mai potrivită speciei umane, şi a prevenit-o să nu dea curs doar uneia din aceste înclinaţii, devenind astfel inaptă pentru alte îndeletniciri şi plăceri. Lasă-te dus de pasiunea ta pentru ştiinţă, spunea ea, dar ştiinţa ta să fie omenească şi, ca atare, să aibă legătură directă cu acţiunea şi cu societatea. Îţi interzic gânduri greu de înţeles şi cercetări profunde şi le voi pedepsi cu asprime prin melancolia apăsătoare căreia îi dau naştere, prin nesiguranţa veşnică în care ele te învăluie şi prin primirea rece pe care pretinsele tale descoperiri o vor întâmpina când vor fi făcute publice. Fii filosof, dar, în filosofia ta, rămâi totuşi om!

5. Dacă cei mai mulţi dintre oameni s-ar mulţumi să prefere filosofia uşoară celei abstracte şi profunde fără a-şi arăta dezaprobarea şi disprețul față de aceasta din urmă, nu ar fi, poate, nepotrivit să încuviinţăm această opinie generală îngăduind fiecăruia să-şi urmeze fără reţinere propriile gusturi şi sentimente. Dar cum lucrurile sunt duse adesea mai departe, până la respingerea absolută chiar a tuturor raţionamentelor mai profunde, sau a ceea ce se numeşte de obicei *metafizică*, vom considera, acum, ceea ce se poate spune, în mod rezonabil, în sprijinul lor.

Universitatea Spiru Haret

Putem începe prin a observa că un avantaj considerabil care rezultă din filosofia precisă şi abstractă constă în sprijinul pe care ea îl dă filosofiei uşoare şi populare, fără de care aceasta din urmă n-ar putea niciodată ajunge la un grad suficient de exactitate în ideile, preceptele şi raţionamentele sale. Artele frumoase, în întregul lor, nu sunt altceva decât o imagine a vieţii omeneşti, în varietatea ei de atitudini şi situaţii. Ele trezesc în noi sentimente diferite, de aprobare sau condamnare, admiraţie sau batjocură, potrivit cu calităţile obiectului pe care ni-l înfăţişează. Un artist va fi mai bine pregătit pentru a izbândi în această întreprindere dacă, pe lângă un gust delicat şi o înţelegere uşoară, va avea şi o cunoaştere exactă a alcătuirii lăuntrice şi a operaţiilor intelectului, a modului cum lucrează pasiunile şi feluritele specii de sentimente care fac să se deosebească viciul de virtute. Oricât de anevoioasă ar putea apărea această investigaţie sau cercetare îndreptată spre ceea ce este lăuntric, ea este totuşi necesară, într-o anumită măsură, celor care vor să descrie cu succes manifestările vizibile şi exterioare ale vieţii şi moravurilor. Anatomistul înfăţişează ochiului nostru obiectele cele mai hidoase şi respingătoare, dar ştiinţa sa va fi folositoare pictorului în schiţarea conturului unei Venere sau al unei Elene. În timp ce acesta din urmă întrebuinţează cele mai vii culori şi dă figurilor sale înfăţişările cele mai graţioase şi mai fermecătoare, el nu trebuie, totodată, să piardă din vedere alcătuirea internă a corpului omenesc, poziţia muşchilor, articularea oaselor, funcţia şi forma fiecărei părţi sau organ. Exactitatea serveşte, de fiecare dată, pentru a da expresie frumuseţii, după cum rigoarea raţionării exprimă sentimentul delicat. În zadar am încerca să o înălţăm pe una pe socoteala celeilalte.

Pe lângă acestea, putem observa în fiecare artă sau profesiune, chiar şi în acelea care sunt cele mai apropiate de viaţă şi de acţiune, că simţul exactităţii, pe orice cale l-am dobândi, le apropie pe fiecare dintre ele mai mult de perfecţiune şi le face mai folositoare societăţii. Şi deşi filosoful poate trăi departe de viaţa practică, geniul filosofiei, dacă este cultivat cu grijă de unii, va trebui să pătrundă încetul cu încetul întreaga societate şi să confere o rigoare asemănătoare fiecărei arte şi profesiuni. Omul politic va dobândi mai multă perspicacitate şi subtilitate în împărţirea şi echilibrarea puterii; omul legii o mai bună metodă şi principii mai pure în raţionamentele sale; conducătorul de oşti mai mult spirit metodic şi mai multă precauţie în planurile şi operaţiunile sale. Stabilitatea guvernărilor moderne faţă de cele vechi

Universitatea Spiru Haret

şi exactitatea filosofiei moderne au crescut şi vor creşte, probabil, şi de acum înainte în aceeaşi măsură.

6. Şi chiar dacă prin aceste cercetări nu ne-am alege cu alt folos decât satisfacerea unei curiozităţi dezinteresate, nici aceasta nu este de disprețuit, fiind un adaos la acele puține plăceri nevinovate şi nevătămătoare hărăzite speciei omeneşti. Calea cea mai plăcută şi mai inofensivă a vieţii conduce pe aleile ştiinţei şi erudiţiei şi oricine poate înlătura vreuna din stavilele de pe acest drum sau deschide o perspectivă nouă trebuie prețuit ca un binefăcător al omenirii. Şi, deşi aceste cercetări pot apărea grele şi obositoare, se întâmplă ca unele spirite, ca şi unele corpuri, fiind înzestrate cu o sănătate puternică şi înfloritoare, să ceară exerciţii grele şi să găsească plăcere în ceea ce, pentru majoritatea oamenilor, trece drept o povară şi o trudă. Într-adevăr, obscuritatea este la fel de neplăcută minţii şi ochiului; dar a aduce lumina din obscuritate, oricât ar fi de grea această muncă, trebuie să fie plăcut şi îmbucurător.

S-a reproşat, însă, că obscuritatea filosofiei profunde şi abstracte ar fi nu numai neplăcută şi obositoare, dar şi o fatală sursă de incertitudine şi eroare. Aceasta este într-adevăr obiecţia cea mai îndreptăţită şi mai plauzibilă împotriva unei părţi considerabile a metafizicii: că ea nu este propriu-zis o ştiinţă, ci ia naştere fie din eforturile deşarte ale vanităţii omeneşti care vrea să pătrundă subiecte cu totul inaccesibile intelectului, fie din şiretenia superstiţiilor populare care, nefiind în stare să se apere pe temeiuri solide ridică un zid de spini pentru a-şi acoperi şi apăra slăbiciunea. Alungaţi din câmpul deschis, aceşti tâlhari caută adăpost în pădure şi stau la pândă pentru a se năpusti pe orice drum nepăzit al spiritului şi a-l copleşi sub temeri şi prejudecăţi religioase. Chiar şi cel mai puternic adversar va fi înfrânt dacă îşi slăbeşte, fie şi numai pentru o clipă, vigilenţa. Iar mulţi deschid, din laşitate şi neghiobie, porţile duşmanilor primindu-i de bunăvoie, cu plecăciune şi supunere, ca pe suveranii lor legitimi.

7. Dar, este acesta oare un motiv suficient pentru ca filosofii să renunţe la astfel de cercetări şi să lase superstiţia stăpână pe mai departe în refugiul ei? Nu este oare potrivit să tragem concluzia contrară şi să înţelegem necesitatea de a duce războiul până în cele mai tăinuite ascunzători ale duşmanului? În zadar am spera că, învăţând din atâtea dezamăgiri, oamenii vor renunţa în cele din urmă la asemenea ştiinţe iluzorii şi vor descoperi adevăratul domeniu al raţiunii omeneşti. Căci dincolo de faptul că mulţi au o înclinaţie vădită spre reluarea unor asemenea teme, eu susţin că impulsul deznădejdii

Universitatea Spiru Haret

oarbe nu are ce căuta în ştiinţe, atât timp cât suntem raţionali. Căci, oricât de lipsite de succes s-au dovedit încercările de până acum, se poate spera totuşi că hărnicia, norocul sau puterea de pătrundere sporită a generaţiilor următoare vor putea să ducă la descoperiri necunoscute epocilor trecute. Orice spirit îndrăzneţ va năzui spre o răsplată greu de atins şi se va simţi mai degrabă încurajat decât descurajat de eşecurile înaintaşilor, sperând că gloria de a izbuti într-o încercare atât de grea îi este rezervată tocmai lui. Singura cale de a elibera pe loc ştiinţa de aceste chestiuni obscure este de a cerceta în mod serios natura intelectului omenesc şi de a arăta, printr-o analiză exactă a puterilor şi capacităţilor sale, că el nu este câtuşi de puţin în stare să dezlege chestiuni atât de îndepărtate şi de greu de înţeles. Va trebui să luăm asupra noastră această osteneală pentru a putea trăi, de aici încolo, fără grijă. Trebuie să cultivăm cu grijă metafizica adevărată, pentru a o distruge pe cea falsă sau contrafăcută. Nepăsarea care îi apără pe unii de această filosofie înşelătoare este covârşită, la alţii, de curiozitate; iar disperarea, care domină în unele momente, poate face loc apoi unor speranţe şi aşteptări robuste. Judecata exactă şi dreaptă este singurul remediu universal, potrivit pentru toţi şi în oricare stare de spirit; ea singură este în stare să distrugă acea filosofie obscură şi acel jargon metafizic care, amestecate cu superstiţii populare, le fac într-un fel de nepătruns pentru gânditorii neglijenţi, dându-le aparenţa ştiinţei şi înţelepciunii.

8. Pe lângă folosul de a respinge, după o cercetare prudentă, partea cea mai nesigură şi cea mai puţin plăcută a erudiţiei, există multe alte câştiguri pozitive, care rezultă dintr-o cercetare exactă a puterilor şi a facultăţilor naturii omeneşti. O trăsătură remarcabilă a operaţiilor spiritului este că, deşi ne sunt date în modul cel mai direct, ele ne apar învăluite în obscuritate, ori de câte ori devin obiect al reflecţiei (reflexion), iar ochiul nu poate găsi cu uşurinţă acele linii şi hotare care le separă şi le disting unele de altele. Aceste obiecte sunt prea subtile pentru a rămâne mult timp sub aceeaşi înfăţişare şi în aceeaşi stare; ele trebuie să fie înţelese dintr-o dată printr-o pătrundere superioară, care este un dar al naturii şi este întărită prin obişnuinţă şi reflecţie. Urmează că o parte deloc neînsemnată a ştiinţei se limitează la cunoaşterea diferitelor operaţiuni ale spiritului, la separarea lor unele de altele, clasificarea lor adecvată şi corectarea acelei aparente dezordini în care ele se află învăluite atunci când devin obiect al reflecţiei şi cercetării. Această sarcină a ordonării şi discriminării, lipsită de orice merit cât timp poartă asupra corpurilor exterioare, a

Universitatea Spiru Haret

obiectelor simțurilor noastre, câştigă în valoare când se îndreaptă asupra operațiilor spiritului în raport cu greutatea şi truda pe care le întâmpinăm în îndeplinirea ei. Şi, dacă nu putem trece dincolo de această geografie mentală sau descriere a părților distincte şi puterilor spiritului, este totuşi o satisfacție de a fi ajuns atât de departe. Şi cu cât ar putea apărea această ştiință mai evidentă (şi ea nu este defel ceva de la sine înțeles), cu atât mai condamnabilă va fi nesocotirea ei de către toți cei ce aspiră la cunoaştere şi la filosofie.

Nu poate stărui nici o bănuială că această ştiință ar fi nesigură şi himerică, dacă nu dorim să întreținem un scepticism pe de-a-ntregul distrugător pentru orice speculație şi chiar pentru acțiune. Nu încape îndoială că spiritul este înzestrat cu o seamă de puteri şi facultăți, că aceste puteri se deosebesc unele de altele, că ceea ce este cu adevărat diferit pentru percepția imediată poate fi distins şi în reflecție şi că, prin urmare, există un adevăr şi o eroare în toate enunțurile asupra acestui subiect care nu se află dincolo de capacitatea de cuprindere a intelectului omenesc. Sunt multe distincții clare de acest fel, ca acelea dintre voință şi intelect, dintre imaginație şi pasiuni, care sunt la îndemâna puterii de înțelegere a oricărei ființe omeneşti. Iar distincțiile mai subtile şi mai filosofice, cu toate că sunt mai greu de înțeles, nu sunt mai puțin reale şi certe. Exemple de succes în asemenea cercetări, îndeosebi în ultimul timp, ne pot da o noțiune mai justă despre certitudinea şi soliditatea acestei ramuri a cunoaşterii. Şi va trebui oare să apreciem drept merituoasă munca unui cercetător care ne dă un sistem adevărat al planetelor, determinând poziția şi ordinea acestor corpuri îndepărtate, în timp ce suntem înclinați să trecem cu vederea pe cei care, cu atât de mult succes, circumscriu domeniile spiritului, ce ne este atât de aproape?

9. Dar, nu putem, oare, spera că filosofia, dacă este cultivată cu grijă şi încurajată de atenția publicului, poate duce cercetările sale mai departe şi descoperi, cel puțin într-o anumită măsură, izvoarele secrete şi principiile prin care spiritul uman este pus în mişcare în acțiunile sale? Multă vreme, astronomii s-au mulțumit să derive din fenomene mişcările adevărate, ordinea şi mărimea corpurilor cereşti, până când, în cele din urmă, a apărut un cercetător care pare să fi determinat, prin cel mai fericit raționament, legile şi forțele prin care sunt guvernate şi conduse mişcările de revoluție ale planetelor. Lucrări asemănătoare au fost realizate şi în ceea ce priveşte alte părți ale naturii. Şi nu există nici un motiv pentru a nu spera într-un succes asemănător în cercetările noastre asupra puterilor şi organizării mentale, dacă vom

Universitatea Spiru Haret

proceda cu acelaşi talent şi cu aceeaşi precauţie. Este probabil ca o operaţie şi un principiu al spiritului să depindă de un altul, şi acesta, la rândul său, să poată fi redus la unul mai general şi mai universal: şi va fi greu să determinăm cu exactitate cât de departe pot fi duse aceste cercetări înainte şi chiar după o încercare făcută cu grijă. Un lucru este sigur, şi anume acela că astfel de încercări se fac zilnic chiar de către cei care filosofează în modul cel mai neglijent. Or, prima cerinţă este de a ne angaja în această întreprindere cu cea mai mare grijă şi atenţie; căci dacă nu depăşeşte limitele puterilor intelectului omenesc, ea va putea fi dusă în cele din urmă la bun sfârşit; iar în cazul contrar, ea va fi respinsă cu o anumită încredere şi siguranţă. Această din urmă concluzie nu este, desigur, de dorit şi nici nu trebuie să fie îmbrăţişată prea repede. Căci dacă am accepta o asemenea concluzie, nu ar pierde oare această specie de filosofie mult din frumuseţea şi valoarea ei? Considerând marea mulţime şi diversitate a acelor acţiuni ce trezesc aprobarea sau dezaprobarea noastră, moraliştii au fost obişnuiţi, până acum, să caute anumite principii comune, de care ar putea depinde această varietate de sentimente. Şi deşi, datorită pasiunii lor pentru descoperirea unui principiu general, ei au mers uneori prea departe, trebuie să recunoaştem, totuşi, că încercarea lor de a găsi anumite principii generale, la care să poată fi reduse, în mod îndreptăţit, toate viciile şi virtuţile, este de înţeles. Aceeaşi a fost străduinţa criticilor,[2] logicienilor şi chiar a teoreticienilor politicii. Încercările lor nu au fost pe de-a-ntregul nereuşite şi este probabil că un timp mai îndelungat, o mai mare exactitate şi o muncă mai încordată vor duce aceste ştiinţe încă mai aproape de perfecţiune. A renunţa, dintr-o dată, la toate pretenţiile de acest fel poate fi considerat, pe drept, ca mai nechibzuit, mai pripit şi mai dogmatic decât cea mai îndrăzneaţă şi mai categorică filosofie care a încercat vreodată să impună omenirii prescripţiile şi principiile sale rigide.

10. Şi dacă se întâmplă ca aceste consideraţii cu privire la natura omenească să pară abstracte şi greu de înţeles? Aceasta nu sprijină presupunerea că sunt false. Dimpotrivă, pare imposibil ca ceea ce a scăpat până acum atâtor filosofi înţelepţi şi profunzi ar putea fi evident şi uşor. Şi oricât de multă trudă ne-ar costa aceste cercetări, ne putem socoti răsplătiţi îndeajuns, nu numai în ceea ce priveşte câştigul, ci şi plăcerea, dacă în acest fel putem adăuga ceva la zestrea cunoştinţelor noastre în chestiuni de o asemenea însemnătate.

[2] Hume îi are în vedere pe cei numiţi astăzi *esteticieni* (n.tr.).

Universitatea Spiru Haret

Deoarece însă, în cele din urmă, caracterul abstract al acestor speculații nu constituie o recomandare, ci mai degrabă o scădere a lor, şi cum această dificultate ar putea fi învinsă, eventual, prin grijă, dibăcie şi evitarea tuturor amănuntelor de prisos, noi am încercat, în cercetarea ce urmează, să aruncăm oarecare lumină asupra unor subiecte care, prin incertitudinea lor, l-au descurajat pe înțelept, iar prin obscuritatea lor, pe cel neştiutor. Ne vom socoti fericiți dacă vom putea uni ceea ce desparte diferitele specii de filosofie, împăcând adâncimea cercetării cu claritatea, şi adevărul cu noutatea! Şi vom fi încă şi mai fericiți dacă, raționând în acest mod simplu, vom putea nărui fundamentele unei filosofii obscure, care pare a fi servit, până acum, numai ca adăpost pentru superstiție şi ca refugiu pentru absurditate şi eroare!

Secțiunea II

DESPRE ORIGINEA IDEILOR

11. Oricine va admite cu uşurință că există o diferență considerabilă între stări sau trăiri ale spiritului (perceptions of the mind), când un om simte neplăcerea căldurii excesive sau plăcerea căldurii moderate şi când, apoi, recheamă în memorie această senzație (sensation) sau o anticipează prin imaginație. Aceste facultăți pot imita sau reproduce (copy) impresiile simțurilor, dar nu vor putea niciodată atinge pe de-a-ntregul forța şi vitalitatea simțământului original (original sentiment). Tot ce am putea spune despre ele, chiar şi atunci când acționează cu cea mai mare vigoare, este că reprezintă obiectul lor într-un fel atât de viu încât am putea spune că *aproape* îl simțim sau îl vedem. Dar, dacă spiritul nu este zdruncinat de boală sau nebunie, ele nu pot atinge niciodată un asemenea grad de vivacitate încât să nu le mai deosebească de stările originare. Toate culorile poeziei, oricât de strălucitoare ar fi, nu vor reda niciodată obiecte naturale în aşa fel încât descrierea lor să fie luată drept peisaj real. Gândul cel mai viu rămâne totuşi în urma celei mai palide senzații.

Putem observa o distribuție asemănătoare cu privire la toate celelalte trăiri ale spiritului. Un om într-un acces de mânie este pus în mişcare într-un fel foarte diferit față de cel care se gândeşte doar la această emoție. Dacă îmi spui că cineva este îndrăgostit înțeleg uşor sensul spuselor tale şi îmi fac o idee adecvată despre starea lui; dar nu voi confunda totuşi niciodată această idee cu tulburările şi agitațiile reale ale pasiunii. Când reflectăm asupra simțămintelor şi stărilor noastre afective trecute, gândirea noastră este o oglindă fidelă şi

Universitatea Spiru Haret

reproduce în mod exact obiectele ei, dar culorile pe care le întrebuinţează sunt palide şi şterse în comparaţie cu cele în care erau înveşmântate trăirile noastre originale. Nu avem nevoie de discernământ subtil sau de vocaţie metafizică pentru a constata deosebirile dintre ele.

12. Putem, prin urmare, împărţi toate trăirile spiritului în două clase sau specii, care se disting prin gradele lor diferite de intensitate şi vivacitate. Cele mai puţin puternice şi vii sunt numite de obicei *gânduri* (thoughts) sau *idei* (ideas). Celelalte specii nu au un nume în limba noastră şi în multe altele, probabil fiindcă nu a fost nevoie să fie subsumate unui termen sau unei denumiri generale pentru alte scopuri, în afara celor filosofice. Să ne fie îngăduită deci libertatea de a le numi *impresii* (impressions), folosind acest cuvânt într-un sens oarecum diferit de cel obişnuit. Prin termenul *impresie* înţeleg, aşadar, toate trăirile noastre mai vii, pe care le avem când auzim, vedem sau pipăim, iubim sau urâm, sau dorim, sau voim. Impresiile sunt deosebite de idei, care sunt trăiri mai puţin vii, de care devenim conştienţi când reflectăm asupra oricăreia dintre senzaţiile sau pornirile amintite mai sus.

13. La prima vedere, s-ar părea că nimic nu este mai nemărginit decât gândul omului, care scapă nu numai oricărei puteri şi autorităţi omeneşti, dar nu este nici măcar reţinut înăuntrul graniţelor naturii şi realităţii. Imaginaţia nu trebuie să facă o sforţare mai mare pentru a modela monştri şi pentru a lega între ele forme şi aparenţe incompatibile unele cu altele, decât pentru a concepe obiectele cele mai naturale şi mai familiare. Şi, în timp ce corpul ne este reţinut pe o planetă, de-a lungul căreia se târăşte cu trudă şi greutate, gândul ne poate strămuta, într-o clipă, în cele mai îndepărtate regiuni ale Universului, sau chiar dincolo de Univers, în haosul nemărginit, unde se presupune că natura se află într-o dezordine totală. Ceea ce nu s-a văzut sau auzit vreodată poate fi totuşi conceput şi nimic nu este mai presus de puterea gândului, în afară de ceea ce implică o contradicţie absolută.

Dar, deşi gândirea noastră pare să aibă această libertate nelimitată, vom găsi totuşi, la o examinare mai atentă, că în realitate, ea este obligată să rămână între limite foarte strâmte, şi că toată această putere creatoare a spiritului nu depăşeşte facultatea de a compune, de a transpune, de a spori sau micşora materia pe care ne-o oferă simţurile şi experienţa. Când ne gândim la un munte de aur nu facem decât să unim două idei compatibile una cu alta, *aur* şi *munte,* care ne

Universitatea Spiru Haret

erau cunoscute de mai înainte. Putem concepe un cal virtuos, deoarece pornind de la propria noastră simţire (feeling) ne putem reprezenta virtutea şi pe aceasta o putem reuni cu forma şi statura calului, care este un animal cunoscut nouă. Pe scurt, întreaga materie a gândirii derivă fie din simţirea noastră externă, fie din cea internă (outward or inward sentiment). Doar amestecul şi compunerea elementelor acestei materii sunt în puterea spiritului şi voinţei. Sau, pentru a mă exprima în mod filosofic, toate ideile noastre sau trăirile mai slabe sunt reproduceri ale impresiilor noastre sau ale trăirilor noastre mai vii.

14. Pentru a dovedi aceasta, nădăjduiesc că următoarele două argumente vor fi suficiente. Mai întâi, dacă analizăm gândurile sau ideile noastre, oricât de complicate sau sublime ar fi ele, vom găsi întotdeauna că se descompun în idei simple care reproduc un simţământ (feeling) sau un sentiment (sentiment) anterior. Chiar acele idei care, la prima vedere, par să fie foarte îndepărtate de această origine, se dovedesc, la o cercetare mai atentă, a fi derivate din ea. Ideea de Dumnezeu, care desemnează o Fiinţă infinit de inteligentă, de înţeleaptă şi de bună, ia naştere din reflecţia asupra operaţiilor propriului nostru spirit prin lărgirea nelimitată a acestor atribute de bunătate şi înţelepciune. Putem urmări această cercetare oricât de departe am dori şi vom găsi, întotdeauna, că fiecare idee este o reproducere a unei impresii asemănătoare. Cei care vor susţine că acest punct de vedere nu este adevărat în mod universal şi fără excepţii au o singură cale, şi aceea uşoară, de a-l respinge, indicând o idee care, după părerea lor, nu derivă din această sursă. Datoria noastră va fi atunci, dacă dorim să ne susţinem preceptele, să indicăm impresia sau trăirea vie care corespunde acestei idei.

15. În al doilea rând, dacă, datorită unei imperfecţiuni a organului, se întâmplă ca un om să nu poată avea un anumit fel de senzaţii, vom găsi întotdeauna că el nu va fi în stare să-şi formeze ideile ce le corespund. Un orb nu îşi poate forma nicio noţiune despre culoare şi, la fel, un surd despre sunete. Redaţi şi unuia şi celuilalt acel simţ care îi lipseşte; prin deschiderea acestei noi intrări pentru senzaţiile sale, veţi deschide astfel şi o nouă intrare pentru idei şi ei nu vor mai întâmpina nicio greutate în a gândi aceste obiecte. Situaţia este aceeaşi dacă obiectul potrivit pentru a produce o anumită senzaţie nu a acţionat niciodată asupra organului de simţ. Un lapon sau un negru nu au nici o noţiune despre gustul vinului. Şi deşi există puţine exemple sau niciun exemplu despre o asemenea insuficienţă a spiritului, când un om nu a simţit niciodată sau este pe

Universitatea Spiru Haret

de-a-ntregul incapabil de un simţământ sau o pasiune ce aparţin speciei sale vom găsi că se produce acelaşi efect într-o măsură mai mică. Un om cu fire blândă nu îşi poate forma vreo idee despre răzbunarea sau despre cruzimea pătimaşă; şi, la fel, o inimă egoistă nu va putea să-şi reprezinte cu uşurinţă culmile prieteniei şi generozităţii. Suntem gata să admitem că alte fiinţe pot poseda multe simţuri despre care nu ne putem face nicio idee. Căci ideile ce le corespund nu ni s-au prezentat niciodată în singurul fel în care poate intra o idee în spirit, şi anume: prin simţăminte şi senzaţii reale.

16. Există, totuşi, un fenomen opus care poate dovedi că nu este absolut imposibil ca ideile să ia naştere independent de impresiile ce le corespund. Cred că se va admite cu uşurinţă că ideile distincte despre culori, care pătrund prin ochi, sau despre sunete, care ne sunt transmise prin ureche, sunt în realitate diferite unele de altele, deşi, în acelaşi timp, se aseamănă între ele. Or, dacă aceasta este adevărat cu privire la diferite culori, trebuie să fie nu mai puţin adevărat cu privire la nuanţele diferite ale aceleiaşi culori; fiecare nuanţă produce o idee distinctă, independentă de celelalte. Căci, dacă am nega aceasta, atunci ar fi posibil ca, printr-o gradaţie continuă a nuanţelor, să transformăm pe nesimţite o culoare într-una foarte îndepărtată de ea. Şi dacă nu admitem că gradaţiile din mijloc sunt diferite nu vom putea nega, fără a cădea în absurditate, că extremele sunt egale între ele. Să presupunem, deci, de exemplu, că un om s-a bucurat de vedere timp de treizeci de ani şi că s-a familiarizat pe deplin cu tot felul de culori, cu excepţia unei anumite nuanţe de albastru, pe care nu s-a întâmplat să o întâlnească. Să zicem că toate nuanţele diferite ale acestei culori, coborând gradual de la cea mai întunecată la cea mai luminoasă, îi sunt puse în faţă, cu excepţia celei amintite. Este clar că el va percepe un spaţiu gol, acolo unde acea nuanţă lipseşte şi va simţi în acel loc o distanţă mai mare între cele două nuanţe decât în oricare altul. Acum întreb: va fi el în stare, prin puterea propriei sale imaginaţii, să suplinească ceea ce lipseşte şi să-şi formeze singur ideea acelei nuanţe particulare, cu toate că nu i-a fost niciodată transmisă de simţurile sale? Cred că sunt puţini aceia care nu vor fi de părere că el poate să facă aşa ceva, şi aceasta poate servi ca o dovadă că ideile simple nu sunt derivate întotdeauna, în fiecare caz, din impresiile ce le corespund. Un asemenea caz este, totuşi, atât de aparte, încât abia merită să reţină atenţia şi nu am fi îndreptăţiţi să schimbăm, ţinând seama de el, regula noastră generală.

17. Avem aici, aşadar, un principiu care nu numai că pare să fie în el însuşi simplu şi uşor de înţeles, dar întrebuinţat în mod potrivit, poate face orice dispută la fel de uşor de înţeles, înlăturând toată acea vorbire care a pus stăpânire, de atâta vreme, pe raţionamentele metafizice, discreditându-le.

Universitatea Spiru Haret

Toate ideile, cu deosebire cele abstracte, sunt în mod natural palide şi obscure; spiritul nu are decât o putere slabă asupra lor: ele pot fi confundate cu alte idei asemănătoare, şi dacă am întrebuinţat adesea un termen, chiar fără un înţeles bine stabilit, ne putem închipui că de el este legată o idee determinată. Dimpotrivă, toate impresiile, adică toate senzaţiile, fie externe, fie interne sunt puternice şi vii. Graniţele dintre ele fiind mai precis determinate, nu cădem uşor în vreo eroare sau greşeală cu privire la ele. Dacă avem, deci, vreo bănuială că un termen filosofic este întrebuinţat fără vreo semnificaţie, fără să fie legat de o idee (aşa cum se întâmplă foarte des), va trebui să cercetăm *din ce impresie este derivată presupusa idee.* Şi dacă se va dovedi imposibil să indicăm vreuna, aceasta va servi la confirmarea bănuielii noastre. Punând ideile într-o lumină atât de clară putem spera în mod îndreptăţit să înlăturăm orice dispută, care ar putea să ia naştere, cu privire la natura şi realitatea lor.*

Dar luând aceşti termeni, *impresii* şi *idei* în sensul explicat mai sus şi înţelegând prin *înnăscut* ceea ce este original, ceea ce nu este reprodus după vreo trăire anterioară, putem afirma că toate impresiile noastre sunt înnăscute şi că ideile noastre nu sunt înnăscute.

---

* Este probabil că cei care au negat ideile înnăscute nu au avut în vedere altceva decât că toate ideile sunt reproduceri ale impresiilor noastre, deşi trebuie să recunoaştem că termenii pe care i-au întrebuinţat nu au fost aleşi cu o asemenea precauţie şi nici nu au fost definiţi atât de exact încât să prevină toate neînţelegerile cu privire la învăţătura lor. Căci, ce se înţelege prin *înnăscut*? Dacă înnăscut este echivalent cu natural, atunci trebuie să admitem că toate percepţiile şi ideile spiritului sunt înnăscute sau naturale, în orice sens am lua ultimul cuvânt, ca opus fie neobişnuitului, fie artificialului, fie miraculosului. Dacă prin înnăscut se înţelege ceea ce ia fiinţă o dată cu naşterea noastră, discuţia pare să fie uşuratică, fiindcă nu merită să cercetăm în ce moment începe gândirea, înainte de naştere, la naştere sau după naşterea noastră. În afară de aceasta, cuvântul *idee*, pare să fie luat, în mod obişnuit, de către Locke şi alţii, într-un sens foarte larg ca stând pentru orice fel de stări ale spiritului, pentru senzaţii şi pasiuni (passions), ca şi pentru gânduri. Or, în acest sens, aş dori să ştiu ce se poate înţelege prin afirmaţia că iubirea de sine sau indignarea faţă de nedreptăţile pe care le suferim sau atracţia dintre sexe nu sunt înnăscute?

Ca să fiu sincer, trebuie să recunosc că, după părerea mea, Locke a fost amăgit în această chestiune de scolastici care, făcând uz de termeni nedefiniţi, au întins disputele lor până la proporţii obositoare, fără să fi atins vreodată esenţa problemei. O ambiguitate şi prolixitate asemănătoare par să caracterizeze raţionamentele acestui filosof cu privire la acest subiect şi la multe altele.

Universitatea Spiru Haret

Secțiunea III

DESPRE ASOCIEREA IDEILOR

18. Este evident că există un principiu al conexiunii (connexion) între diferitele gânduri sau idei ale spiritului şi că, atunci când acestea se înfățişează memoriei sau imaginației (imagination), ele se introduc unele pe altele cu o anumită metodă şi regularitate. În reflecțiile sau conversațiile noastre cele mai serioase acest lucru este uşor de observat încât orice gând care întrerupe şirul firesc sau înlănțuirea ideilor este de îndată remarcat şi înlăturat. Şi în reveriile noastre cele mai dezordonate şi rătăcitoare, ba chiar şi în visele noastre, vom găsi, dacă reflectăm, că imaginația nu se desfăşoară cu totul întâmplător şi că se mai păstrează încă o conexiune, între diferitele idei, care se succed unele după altele. Dacă s-ar transcrie cea mai incoerentă şi mai liberă conversație, s-ar observa imediat ceva care leagă între ele părțile ei. Sau, acolo unde această înlănțuire lipseşte, persoana care a rupt firul discuției va putea, totuşi, să vă informeze că în mintea ei s-a desfăşurat o succesiune de gânduri care a îndepărtat-o treptat de la subiectul conversației. Comparând diferite limbi, chiar acolo unde nu putem bănui nicio legătură sau comunicare, constatăm că între cuvintele care exprimă ideile cele mai compuse există o corespondență strânsă, ceea ce reprezintă o dovadă certă că ideile simple cuprinse în cele compuse sunt legate împreună printr-un anumit principiu universal, care are o influență egală asupra întregii omeniri.

19. Deşi faptul că idei diferite sunt legate împreună este prea bătător la ochi pentru a nu fi observat, nu ştiu ca vreun filosof să fi încercat să enumere sau să clasifice toate principiile asociației, un subiect care pare totuşi demn de interes. Mie mi se pare că există numai trei principii ale conexiunii între idei, şi anume, *asemănare* (resemblance), *contiguitate* (contiguity) în timp şi spațiu, şi *cauză şi efect*.

Faptul că aceste principii slujesc pentru a lega idei nu va fi pus, cred, la îndoială. O pictură ne călăuzeşte în mod firesc gândurile spre original,[*] menționarea unei încăperi dintr-o clădire ne conduce în mod firesc să ne interesăm şi să discutăm despre celelalte,[**] şi dacă ne gândim la o rană, nu putem să ne abținem de a nu reflecta la durerea ce-i urmează.[***] Că această enumerare este completă şi că nu există alte principii de asociere în afara acestora pare să fie greu de dovedit

[*] Asemănare.
[**] Contiguitate.
[***] Cauză şi efect.

Universitatea Spiru Haret

într-un mod satisfăcător pentru cititor şi chiar pentru noi înşine. Tot ceea ce putem face în astfel de cazuri este să parcurgem mai multe exemple şi să examinăm cu grijă principiul care leagă diferitele gânduri unele de altele, fără să ne oprim până nu formulăm principiul cât mai general ne stă în putinţă.* Cu cât examinăm mai multe cazuri şi cu cât este mai mare grija noastră, cu atât vom fi mai siguri că enumerarea pe care o facem pe baza totalităţii cazurilor considerate este cuprinzătoare şi completă.

Secţiunea IV

ÎNDOIELI SCEPTICE CU PRIVIRE LA OPERAŢIILE INTELECTULUI

PARTEA I

20. Toate obiectele raţiunii sau cercetării omeneşti pot fi împărţite în mod firesc în două categorii, şi anume: *relaţii între idei* şi *fapte*. De prima categorie aparţin ştiinţele geometriei, algebrei şi aritmeticii şi, pe scurt, orice afirmaţie care este certă fie în mod intuitiv, fie în mod demonstrativ. *Că pătratul ipotenuzei este egal cu pătratul celor două laturi* este o propoziţie care exprimă o relaţie între aceste figuri. *Că trei ori cinci este egal cu jumătate din treizeci* exprimă o relaţie între aceste numere. Propoziţiile din această categorie pot fi descoperite prin simple operaţii ale gândirii, independent de faptul că ceva există sau nu în Univers. Chiar dacă nu ar exista vreodată în natură un cerc sau un triunghi, adevărurile demonstrate de Euclid şi-ar păstra pentru totdeauna certitudinea (certainty) şi evidenţa (evidence) ce le este proprie.

21. Faptele, care sunt a doua categorie de obiecte ale raţiunii omeneşti, nu sunt stabilite în acelaşi fel, iar evidenţa adevărului lor, oricât ar fi de mare, nu este de aceeaşi natură cu cea a obiectelor anterioare. Contrariul oricărui fapt este oricând posibil, deoarece el nu poate implica nicicând o contradicţie şi este conceput de spirit cu aceeaşi uşurinţă şi claritate ca şi când ar fi în deplin acord cu realitatea. *Că soarele nu va răsări mâine dimineaţă* nu este o propoziţie mai puţin inteligibilă şi nu implică în mai mare măsură o contradicţie decât

* De exemplu, contrastul sau contrarietatea este de asemenea o conexiune între idei. Dar ea ar putea fi considerată, poate, drept un amestec între cauzalitate şi asemănare. Acolo unde două obiecte sunt contrare, unul îl distruge pe celălalt. Aşadar, cauza nimicirii şi ideea nimicirii unui obiect implică ideea existenţei sale anterioare.

Universitatea Spiru Haret

afirmația *că el va răsări.* În zadar ne-am strădui, deci, să-i demonstrăm falsitatea. Dacă ar fi falsă prin demonstrație, ea ar implica o contradicție şi nu ar putea fi niciodată concepută în mod clar de către spirit.

Ar fi, aşadar, un subiect demn de interes să cercetăm care este natura acelei evidențe care ne asigură cu privire la orice existență reală şi la fapte, dincolo de mărturia actuală a simțurilor sau de înregistrările memoriei noastre. Se poate observa că această parte a filosofiei a fost puțin cultivată, atât de antici, cât şi de moderni. Îndoielile şi erorile noastre apărute în desfăşurarea unei cercetări atât de importante vor fi, deci, mai scuzabile, căci păşim pe cărări atât de nesigure fără vreo călăuză sau orientare. Ele s-ar putea dovedi chiar folositoare, stârnind curiozitatea şi distrugând acea credință şi încredere absolută, care sunt un flagel pentru orice raționare şi cercetare liberă. Descoperirea neajunsurilor în filosofia comună, dacă ele există, nu va fi, presupun, o descurajare, ci mai degrabă un imbold, ca şi în alte cazuri, pentru a năzui spre ceva mai complet şi mai satisfăcător decât ceea ce a fost propus până acum publicului.

22. Toate raționamentele referitoare la fapte par să fie bazate pe relația dintre *cauză şi efect.* Numai cu ajutorul acestei relații putem trece dincolo de evidența (evidence) pe care ne-o oferă memoria şi simțurile noastre. Dacă ar fi să întrebați pe cineva de ce crede într-un fapt care nu îi este dat, bunăoară că prietenul lui se află la țară sau în Franța, el ne va oferi un temei şi acest temei va fi un alt fapt, cum ar fi o scrisoare primită de la el sau cunoaşterea hotărârilor şi promisiunilor lui anterioare. Un om, găsind un ceas sau vreo altă maşinărie pe o insulă pustie, va conchide că au fost odată oameni în această insulă. Toate raționamentele noastre cu privire la fapte sunt de aceeaşi natură. Se presupune, în permanență, că există o conexiune între faptul care ne este dat şi acela care este derivat din el. Dacă nu ar exista nimic care să le lege între ele, deducția ar fi cu totul neîntemeiată. Auzirea unei voci articulate şi a unei vorbiri cu sens, în întuneric, ne asigură de prezența unei persoane. De ce? Deoarece vocea şi vorbirea sunt efectele constituției şi alcătuirii omului şi sunt strâns legate de acestea. Dacă analizăm toate celelalte raționamente de acest fel, vom găsi că ele sunt bazate pe relația cauzei cu efectul, şi că această relație este fie apropiată, fie îndepărtată, fie directă, fie colaterală. Căldura şi lumina sunt efectele colaterale ale focului şi un efect poate fi derivat în mod îndreptățit din celălalt.

Universitatea Spiru Haret

23. Aşadar, dacă dorim să explicăm în mod satisfăcător natura acelei evidenţe care ne asigură de cunoştinţele despre fapte, trebuie să cercetăm cum ajungem la cunoaşterea cauzei şi a efectului.

Voi îndrăzni să afirm, ca un principiu general care nu admite nicio excepţie, că o cunoaştere a acestei relaţii nu este dobândită, în nicio împrejurare, prin raţionamente *a priori*, ci ia naştere în întregime din experienţă (experience), când găsim că anumite obiecte particulare sunt alăturate (conjoined) mereu unele altora. Să presupunem că unui om, a cărui raţiune naturală şi înzestrare ar fi considerabile, îi este prezentat un obiect; dacă acel obiect este pe de-a-ntregul nou pentru el, nu va fi în stare nici chiar prin cea mai precisă examinare a calităţilor sale sensibile să descopere vreuna din cauzele sau efectele lui. Adam, deşi se presupune că facultăţile lui raţionale au fost, la început, perfecte, nu ar fi putut deriva din fluiditatea şi transparenţa apei, că l-ar sufoca sau din lumina şi căldura focului, că acesta l-ar arde. Niciun obiect nu dezvăluie vreodată, prin calităţile sale care apar simţurilor, nici cauzele care l-au produs, nici efectele care vor lua naştere din el; iar raţiunea noastră, neajutată de experienţă, nu poate trage nicio concluzie cu privire la existenţa reală şi la fapte.

24. Propoziţia potrivit căreia *cauzele şi efectele pot fi descoperite nu prin raţiune, ci prin experienţă* va fi admisă cu uşurinţă cu privire la acele obiecte despre care ne amintim că ne-au fost odată cu totul necunoscute, deoarece trebuie să fim conştienţi de incapacitatea deplină, în care ne găseam atunci, de a prevedea ceea ce va lua naştere din ele. Să-i fie prezentate două bucăţi netede de marmură unui om care nu are nici cele mai superficiale cunoştinţe în ştiinţele naturii; el nu va descoperi niciodată că ele se vor lipi una de alta în aşa fel încât va fi nevoie de multă forţă pentru a le separa în linie dreaptă, opunând, în acelaşi timp, o foarte mică rezistenţă la o presiune laterală. În cazul unor astfel de evenimente care prezintă puţină asemănare cu mersul firesc al naturii, suntem gata să admitem că ele pot fi cunoscute numai prin experienţă; niciun om nu-şi închipuie că explozia prafului de puşcă sau atracţia magnetului ar fi putut fi descoperite vreodată prin argumente *a priori*. Tot astfel, atunci când un efect se presupune că depinde de un mecanism complicat sau de o alcătuire ascunsă a părţilor, vom atribui, fără greutate, întreaga noastră cunoaştere despre el experienţei. Cine va afirma oare că poate oferi raţiunea ultimă în virtutea căreia laptele sau pâinea este hrana potrivită pentru un om, şi nu pentru un leu sau tigru?

Universitatea Spiru Haret

Dar acelaşi adevăr poate să nu apară, la prima vedere, ca având aceeaşi evidenţă, când este vorba de evenimente care ne-au devenit familiare de la naştere, care au o asemănare strânsă cu întregul mers al naturii şi despre care se presupune că depind de calităţile simple ale obiectelor şi nu de vreo alcătuire ascunsă a părţilor. Suntem înclinaţi să ne închipuim că am putea descoperi aceste efecte printr-o simplă activitate a raţiunii noastre, fără experienţă. Ne închipuim că, dacă am fi aduşi deodată pe această lume, am putea de la început să deducem că o bilă de biliard va comunica mişcarea alteia prin impuls şi că nu ar fi fost nevoie să aşteptăm evenimentul pentru a ne pronunţa cu certitudine asupra lui. Influenţa obişnuinţei este de asemenea natură, încât, acolo unde ea este mai puternică, nu numai că acoperă ignoranţa noastră naturală, dar se şi ascunde pe ea însăşi şi pare să nu intervină, tocmai fiindcă acţionează în cel mai înalt grad.

25. Pentru a ne convinge că toate legile naturii şi toate acţiunile corpurilor, fără excepţie, sunt cunoscute numai prin experienţă, următoarele consideraţii vor fi, poate, suficiente. Dacă ni s-ar înfăţişa un obiect şi ni s-ar cere să ne pronunţăm asupra efectului care va rezulta din el fără a consulta observaţii anterioare, în cel fel, rogu-vă, trebuie să procedeze raţiunea în această operaţie? Ea trebuie să născocească sau să-şi imagineze un eveniment, pe care să-l atribuie obiectului, ca efect al acestuia, şi este limpede că această invenţie va trebui să fie pe de-a-ntregul arbitrară. Spiritului nu-i stă în putinţă, vreodată, să găsească efectul în presupusa lui cauză, nici chiar prin cea mai exactă cercetare şi examinare. Căci efectul este cu totul diferit de cauză şi nu poate fi, deci, descoperit vreodată în aceasta. Mişcarea celei de-a doua bile de biliard este un fenomen cu totul deosebit de mişcarea primeia şi nu există nimic într-una care să ne ofere cea mai mică indicaţie cu privire la cealaltă. O piatră sau o bucată de metal ridicate în aer şi lăsate acolo fără să fie susţinute cad de îndată; dacă examinăm însă lucrurile *a priori* există oare ceva, în această situaţie, care poate da naştere ideii unei mişcări în jos mai degrabă decât în sus sau oricărei alte mişcări a pietrei sau a metalului?

Şi după cum în toate operaţiunile naturii întâia închipuire sau invenţie a unui efect determinat este arbitrară, acolo unde nu consultăm experienţa, la fel de arbitrară trebuie să considerăm a fi şi presupusa legătură sau conexiune dintre cauză şi efect, care le leagă laolaltă şi face cu neputinţă ca orice alt efect să poată rezulta din acţiunea acestei cauze. De exemplu, când văd o bilă de biliard mişcându-se în linie dreaptă spre alta, chiar presupunând că mişcarea

Universitatea Spiru Haret

celei de a doua bile mi-ar fi sugerată în mod întâmplător, ca rezultat al contactului lor sau al impulsului, n-aş putea concepe că o sută de evenimente diferite ar fi putut rezulta tot aşa de bine din acea cauză? Nu s-ar putea ca amândouă bilele să rămână în repaus absolut? Nu s-ar putea ca prima bilă să se întoarcă în linie dreaptă la punctul de plecare sau să sară, în contact cu a doua, în orice parte sau direcţie? Toate aceste supoziţii sunt necontradictorii şi pot fi gândite. De ce trebuie, atunci, să o preferăm pe una din ele, care nu este nici mai consistentă şi nici mai uşor de gândit decât celelalte? Toate raţionamentele noastre *a priori* nu vor fi vreodată în măsură să ne indice vreun temei pentru această preferinţă.

Într-un cuvânt, aşadar, fiecare efect este un eveniment deosebit de cauza sa. Prin urmare, el nu poate fi descoperit în cauză şi ceea ce am putea născoci şi am putea gândi despre el mai întâi, în mod *a priori*, trebuie să fie pe de-a-ntregul arbitrar. Şi chiar după ce el a fost aflat, alăturarea lui cauzei trebuie să apară tot atât de arbitrară, întrucât există întotdeauna multe alte efecte care trebuie să pară raţiunii ca fiind în aceeaşi măsură consistente şi naturale. În zadar am pretinde, deci, să determinăm vreun eveniment sau să derivăm vreo cauză sau vreun efect fără ajutorul observaţiei şi experienţei.

26. Aici putem descoperi şi motivul pentru care niciun filosof, care este raţional şi modest, n-a pretins vreodată să stabilească acea cauză ultimă a oricărei acţiuni a naturii sau să arate, în mod clar, acţiunea acelei puteri care produce vreun efect anume în Univers. Se recunoaşte că efortul suprem al raţiunii umane este acela de a reduce principiile care generează fenomene naturale la o simplitate mai mare şi de a reduce multitudinea efectelor particulare la câteva cauze generale, cu ajutorul raţionamentelor întemeiate pe analogie, experienţă şi observaţie. Cât priveşte însă cauzele acestor cauze generale, vom încerca în zadar să le descoperim şi nu vom fi în stare niciodată să ne găsim mulţumirea printr-o anumită explicaţie a acestora. Aceste ultime resorturi şi principii sunt cu totul inaccesibile curiozităţii umane şi cercetării. Elasticitatea, gravitaţia, coeziunea părţilor, comunicarea mişcării prin impuls sunt probabil cauzele şi principiile ultime pe care le vom descoperi vreodată în natură; şi ne putem considera destul de fericiţi dacă, prin cercetări şi raţionamente precise, ne vom putea ridica de la fenomenele particulare până la sau aproape de aceste principii generale. Cea mai perfectă ştiinţă a naturii nu face decât să îngrădească încă puţin neştiinţa noastră, după cum probabil că cea mai perfectă filosofie morală sau metafizică serveşte numai la descoperirea

Universitatea Spiru Haret

unor domenii mai largi ale acesteia. Astfel, rezultatul întregii filosofii este dezvăluirea orbirii şi slăbiciunii omeneşti, care ne întâmpină la fiecare cotitură, în pofida străduinţelor noastre de a o înlătura sau ocoli.

27. Nici geometria, când ştiinţa naturii o ia ca ajutor, nu este în stare să îndrepte vreodată acest neajuns sau să ne conducă la cunoaşterea cauzelor ultime, cu toată acea exactitate a raţionării pentru care este, pe drept cuvânt, lăudată. Fiecare parte a matematicilor aplicate pleacă de la supoziţia că anumite legi sunt stabilite de natură pentru operaţiile ei, iar raţionamentele abstracte sunt folosite fie pentru a sprijini experienţa în descoperirea acestor legi, fie pentru a determina influenţa lor în cazuri particulare, când această influenţă a ei depinde de un grad precis determinat al distanţei şi cantităţii. Astfel, potrivit unei legi a mişcării, descoperite prin experienţă, momentul sau forţa oricărui corp în mişcare este direct proporţională cu masa lui şi cu viteza şi, prin urmare, o forţă mică poate să înlăture cel mai mare obstacol sau să ridice cea mai mare greutate dacă printr-un dispozitiv sau mecanism putem spori viteza acelei forţe, astfel încât ea să întreacă forţa opusă. Geometria ne ajută în aplicarea acestei legi, dându-ne dimensiunile exacte ale tuturor părţilor şi figurilor ce pot constitui orice fel de dispozitiv, dar descoperirea legii însăşi o datorăm numai experienţei, şi toate raţionamentele abstracte din lume nu ar putea să ne conducă măcar un pas înainte spre cunoaşterea ei. Când raţionăm *a priori* şi considerăm doar un obiect sau o cauză, aşa cum apar ele spiritului, independent de orice observaţie, ele nu ne vor putea sugera niciodată noţiunea vreunui obiect deosebit de ele, cum ar fi efectul lor, şi, cu atât mai puţin vor putea să ne arate conexiunea inseparabilă şi de neînlăturat dintre ele. Un om trebuie să fie foarte pătrunzător pentru a descoperi, prin raţionament, că cristalul este efectul căldurii, iar gheaţa efectul frigului, fără a fi cunoscut mai înainte acţiunea acestor calităţi.

PARTEA a II-a

28. Însă cu privire la întrebarea propusă la început nu am obţinut încă un răspuns satisfăcător. Fiecare soluţie dă naştere la o nouă întrebare, la fel de dificilă ca cea precedentă, conducându-ne spre alte cercetări. La întrebarea: *Care este natura tuturor raţionamentelor noastre cu privire la fapte?* răspunsul potrivit pare a fi că ele sunt întemeiate pe relaţia dintre cauză şi efect. Dacă întrebăm din nou:

Universitatea Spiru Haret

Care este fundamentul tuturor raţionamentelor şi concluziilor noastre cu privire la acea relaţie? se poate răspunde printr-un singur cuvânt: experienţa. Dar dacă dăm curs mai departe înclinaţiei noastre analitice, şi întrebăm: *Care este fundamentul tuturor concluziilor provenite din experienţă*? aceasta implică o nouă întrebare a cărei soluţionare şi explicare vor fi mai anevoioase. Filosofii, care îşi dau aere de înţelepciune şi capacitate superioară, au o sarcină grea atunci când întâlnesc persoane cu înclinaţii iscoditoare, dispuse să pună mereu întrebări, care îi alungă din fiecare colţ în care se retrag, şi care sunt sigure că îi vor aduce, în cele din urmă, în faţa unei dileme primejdioase. Mijlocul cel mai bun pentru a preîntâmpina o asemenea încurcătură este de a fi modeşti în pretenţiile noastre şi, dacă se poate, de a descoperi noi înşine dificultatea, înainte de a ne fi semnalată. În acest fel ne putem face un fel de merit din chiar neştiinţa noastră.

În această secţiune mă voi limita la o sarcină uşoară şi voi pretinde doar să dau un răspuns negativ întrebării propuse aici. Afirm deci, că, chiar şi atunci când avem cunoştinţă despre operaţiile cauzei şi efectului, concluziile pe care le tragem din această experienţă *nu* sunt întemeiate pe raţionare sau pe vreun alt proces al intelectului. Va trebui să încercăm să explicăm şi să apărăm acest răspuns.

29. Trebuie negreşit să recunoaştem că natura ne-a ţinut la mare distanţă de toate tainele ei şi ne-a îngăduit numai cunoaşterea câtorva calităţi superficiale ale obiectelor, ascunzându-ne, în acelaşi timp, acele puteri şi principii de care depinde pe de-a-ntregul acţiunea pe care o exercită aceste obiecte. Simţurile noastre ne informează despre culoarea, greutatea şi consistenţa pâinii; dar nici simţurile, nici raţiunea nu ne vor putea informa vreodată despre acele calităţi care o fac potrivită pentru hrănirea şi întreţinerea corpului omenesc. Văzul sau pipăitul ne dau o idee despre mişcarea reală a corpurilor; în ceea ce priveşte însă acea minunată forţă sau putere care ar menţine un mobil într-o schimbare continuă a locului, forţă pe care corpurile nu o pierd niciodată, ci doar o comunică altora, nu ne putem însă forma nici măcar cea mai vagă idee. Dar în pofida acestei necunoaşteri a puterilor şi a principiilor naturale,[3] putem presupune oricând vedem astfel de calităţi sensibile că ele au aceleaşi puteri secrete şi ne putem aştepta să decurgă din ele efecte asemănătoare celor pe care le-am cunoscut. Dacă ni se prezintă un corp de aceeaşi culoare şi consistenţă cu cea a pâinii pe care am mâncat-o mai înainte, nu vom ezita să repetăm ceea ce am făcut şi vom anticipa în mod cert aceeaşi putere de hrănire şi întărire. Aceasta este o activitate a

[3] Cuvântul „putere" este folosit aici într-un sens larg şi popular. Explicaţia lui mai precisă ar spori evidenţa acestui argument. Vezi Secţiunea VII.

Universitatea Spiru Haret

spiritului sau a gândirii al cărei temei aş dori mult să-l cunosc. Toată lumea recunoaşte că nu se cunoaşte vreo conexiune (connexion) între calităţile sensibile şi puterile ascunse şi, prin urmare, spiritul nu este condus la o astfel de concluzie cu privire la alăturarea (conjunction) lor constantă şi regulată de ceva cunoscut cu privire la natura lor. Cât priveşte *experienţa* trecută, se poate admite că ea ne dă o informaţie *directă* şi *sigură* numai despre acele obiecte şi pentru acea perioadă de timp precisă, care au căzut sub cunoaşterea ei. Eu aş stărui însă asupra întrebării: de ce această experienţă ar trebui să fie extinsă asupra viitorului şi asupra altor obiecte cu care, după câte ştim, pot fi asemănătoare numai în aparenţă. Pâinea pe care am mâncat-o mai înainte m-a hrănit, ceea ce înseamnă că un corp cu asemenea calităţi sensibile a fost înzestrat, în acel moment, cu asemenea puteri ascunse: dar rezultă oare de aici că altă pâine trebuie de asemenea să mă hrănească într-un alt moment şi că aceleaşi calităţi sensibile trebuie să fie însoţite întotdeauna de aceleaşi puteri ascunse? Concluzia nu pare să fie în niciun fel necesară. Trebuie să recunoaştem, însă, că aici ne găsim în faţa unei concluzii trase de spirit, că s-a făcut un anumit pas, că a avut loc un proces de gândire şi o deducţie care se cer explicate. Următoarele două propoziţii sunt departe de a fi identice: *Am găsit că un anumit obiect a fost întotdeauna însoţit de un anumit efect* şi *Prevăd că alte obiecte, care sunt în aparenţă asemănătoare, vor fi însoţite de efecte asemănătoare.* Voi admite, dacă doriţi, că o propoziţie poate fi derivată într-un mod îndreptăţit din cealaltă; ştim, de fapt, că ea este întotdeauna derivată. Dar dacă insistaţi că derivarea este realizată printr-un lanţ de raţionamente, atunci vă rog să produceţi dumneavoastră aceste raţionamente. Conexiunea între aceste propoziţii nu este intuitivă. Se cere un termen mediu care poate îndreptăţi spiritul să realizeze o asemenea derivare, dacă este vorba ca ea să fie realizată într-adevăr prin raţionare şi argumentare. Care ar fi acest termen mediu, trebuie să mărturisesc că depăşeşte puterea mea de înţelegere şi cade în sarcina celor ce susţin că el există cu adevărat şi că este sursa tuturor concluziilor noastre cu privire la fapte să îl producă.

30. Acest argument negativ va trebui, cu siguranţă, să devină pe deplin convingător, cu trecerea timpului, dacă mulţi filosofi pătrunzători şi capabili îşi vor orienta cercetările în această direcţie şi dacă niciunul nu va fi vreodată în stare să descopere vreo propoziţie de legătură sau pas intermediar care să susţină intelectul în producerea acestei concluzii. Dar, fiindcă problema este încă nouă, niciun cititor nu se va încrede atât de mult în propria lui putere de pătrundere încât să conchidă că dacă argumentul scapă cercetării sale înseamnă că nici nu există. Din acest motiv, poate că ar fi necesar să ne aventurăm

Universitatea Spiru Haret

într-o întreprindere mai grea, şi anume, enumerând toate ramurile cunoaşterii umane, să încercăm să arătăm că niciuna dintre acestea nu ne poate oferi un astfel de argument.

Toate raţionamentele pot fi împărţite în două categorii, şi anume, raţionamentul demonstrativ (demonstrative reasoning), sau referitor la relaţii între idei, şi raţionamentul moral (moral reasoning), sau cel privitor la fapte şi existenţă. Că în acest caz nu există argumente demonstrative pare evident, deoarece o presupunere că s-ar putea produce o schimbare în cursul naturii şi că un obiect care pare asemănător cu cele pe care le-am cunoscut prin experienţă poate fi însoţit de efecte diferite sau contrare nu conţine nicio contradicţie. Oare nu pot concepe în mod clar şi distinct că un corp ce cade din nori şi care, în toate celelalte privinţe, se aseamănă cu zăpada are totuşi gustul sării sau produce aceeaşi senzaţie ca şi focul? Există vreo propoziţie mai inteligibilă decât afirmaţia că toţi copacii vor înflori în decembrie şi ianuarie şi se vor veşteji în mai şi iunie? Dar ceea ce este inteligibil şi poate fi conceput distinct, nu conţine nicio contradicţie şi nu poate fi niciodată dovedit ca fals prin vreun argument demonstrativ sau raţionament abstract *a priori*.

Aşadar, dacă am fi determinaţi prin argumente să ne încredem în experienţa trecută şi să facem din ea măsura judecăţilor noastre viitoare, aceste argumente trebuie să fie, potrivit împărţirii amintite mai sus, numai probabile sau din categoria celor ce se referă la fapte şi existenţa reală. Or, dacă explicaţia noastră cu privire la aceste categorii de raţionamente va fi admisă ca solidă şi satisfăcătoare, va reieşi că nu există nici un argument de acest fel. Am spus că toate argumentele cu privire la existenţă sunt întemeiate pe relaţia dintre cauză şi efect, că ceea ce cunoaştem noi despre această relaţie este derivat pe de-a-ntregul din experienţă şi că toate concluziile noastre cu privire la experienţă pornesc de la supoziţia că viitorul va fi în acord cu trecutul. A încerca, prin urmare, să producem proba (proof) acestei ultime supoziţii prin argumente probabile sau argumente referitoare la existenţă înseamnă evident a ne mişca în cerc şi a lua drept sigur tocmai ceea ce ar trebui să fie probat.

31. În realitate, toate argumentele provenite din experienţă sunt întemeiate pe asemănarea pe care o descoperim între obiectele naturale şi prin care suntem împinşi să aşteptăm efecte asemănătoare acelora pe care le-am găsit că rezultă din asemenea obiecte. Şi cu toate că numai un neghiob sau un nebun va avea vreodată pretenţia să pună

Universitatea Spiru Haret

în discuție autoritatea experienței, ori să respingă această mare călăuză a naturii omeneşti, se poate, desigur, permite unui filosof să aibă cel puțin atâta curiozitate încât să examineze acel principiu al naturii umane care conferă experienței această mare autoritate şi ne pune în situația să tragem foloase din acea asemănare pe care a stabilit-o natura între diferite obiecte. De la cauze care ne apar asemănătoare aşteptăm efecte asemănătoare. Aceasta este suma tuturor concluziilor noastre întemeiate pe experiență. Pare, deci, evident că, dacă această concluzie ar fi trasă de rațiune, ea ar fi la fel de perfectă de la început, pe baza unui singur caz, ca şi după o desfăşurare cât de îndelungată a experienței. Dar situația este cu totul alta. Nimic mai asemănător decât ouăle; cu toată această asemănare aparentă, nimeni nu aşteaptă ca toate să aibă acelaşi gust şi savoare. Numai după un număr mare de experiențe uniforme de orice fel, putem căpăta o convingere fermă şi o siguranță cu privire la un eveniment particular. Dar care este acel proces al gândirii care trage dintr-un singur caz, o concluzie atât de deosebită față de cea pe care o derivă dintr-o sută de cazuri care nu sunt în niciun fel diferite de unul singur? Pun această întrebare atât din dorința de a învăța, cât şi cu intenția de a semnala dificultăți. Nu pot nici să găsesc şi nici să-mi imaginez un asemenea raționament. Dar îmi mențin spiritul deschis spre instruire, dacă cineva are bunăvoința să mi-o acorde.

32. S-ar putea spune că dintr-un număr de experiențe uniforme noi derivăm o legătură între calitățile sensibile şi puterile ascunse; în acest caz, trebuie să mărturisesc, dificultatea mi se pare aceeaşi, doar exprimată în termeni diferiți. Întrebarea care rămâne este pe ce argumentare se întemeiază această derivare? Unde sunt termenul mediu, ideile mijlocitoare care leagă propoziții atât de îndepărtate unele de altele? Se admite că, bunăoară, culoarea, consistența şi celelalte calități sensibile ale pâinii nu par prin ele însele să aibă vreo conexiune cu puterile ascunse care produc hrănirea şi întreținerea corpului. Căci altfel am putea deduce aceste puteri ascunse de la prima apariție a acestor calități sensibile, fără ajutorul experienței, contrar părerii tuturor filosofilor şi contrar unor fapte evidente. Aici se vădeşte, deci, starea noastră naturală de neştiință cu privire la puterile şi influența tuturor obiectelor. Cum poate ea să fie îndreptată prin experiență? Aceasta ne arată doar un număr de efecte uniforme, rezultând din anumite obiecte, şi ne învață că aceste obiecte particulare, într-un moment anume al timpului, erau înzestrate cu astfel de puteri şi forțe. Când un nou obiect înzestrat cu calități

Universitatea Spiru Haret

sensibile asemănătoare este creat, ne aşteptăm ca el să aibă puteri şi forţe asemănătoare, precum şi acelaşi efect. De la un corp de aceeaşi culoare şi consistenţă cu pâinea aşteptăm aceeaşi hrănire şi întreţinere. Dar acesta este desigur un pas înainte, un progres al spiritului care cere să fie explicat. Când un om spune, *În toate cazurile anterioare am descoperit anumite calităţi sensibile legate de anumite puteri ascunse asemănătoare,* şi când spune: *Calităţi sensibile asemănătoare vor fi întotdeauna legate de puteri ascunse asemănătoare,* el nu se face vinovat de o tautologie, căci aceste propoziţii nu sunt în nicio privinţă identice. Spuneţi că o propoziţie este derivată din cealaltă. Dar trebuie să recunoaşteţi că derivarea nu este intuitivă; ea nu este nici demonstrativă. De ce natură este ea atunci? A spune că se întemeiază pe experienţă înseamnă a deschide drumul altor întrebări. Căci toate cunoştinţele derivate din experienţă presupun, ca temei al lor, că viitorul va semăna cu trecutul şi că puteri asemănătoare vor fi legate de calităţi sensibile asemănătoare. Dacă ar exista vreo bănuială că ar putea să se schimbe mersul naturii şi că trecutul nu ar mai fi o regulă pentru viitor, întreaga experienţă ar deveni nefolositoare, nemaiputând să dea naştere niciunei derivări sau concluzii. Este, deci, imposibil ca vreun argument provenit din experienţă să dovedească această asemănare a trecutului cu viitorul de vreme ce toate aceste argumente se bazează pe supoziţia că acea asemănare există. Să presupunem că până acum mersul lucrurilor a fost mereu uniform. Numai acest fapt, fără vreun nou argument sau vreo nouă deducţie, nu dovedeşte că în viitor lucrurile vor continua să fie la fel. În zadar veţi pretinde a fi învăţat natura corpurilor prin experienţa voastră trecută. Natura lor ascunsă şi, prin urmare, toate efectele şi influenţa lor se pot schimba fără vreo schimbare în calităţile lor sensibile. Aceasta se întâmplă uneori în ceea ce priveşte unele obiecte. De ce nu s-ar putea întâmpla aceasta întotdeauna şi cu privire la toate obiectele? Ce logică, ce argumentare ne asigură împotriva acestei presupuneri? Practica mea – veţi spune – îmi înlătură îndoielile. Dar atunci nu înţelegeţi sensul întrebării mele. Ca om practic mă mulţumesc cu acest răspuns; ca filosof, însă, înzestrat cu o anumită doză de curiozitate, nu voi spune de scepticism, doresc să aflu temeiul acestei derivări. Nicio lectură şi nicio cercetare n-au putut, până acum, să-mi înlăture îndoielile sau să mă mulţumească într-o chestiune de o asemenea importanţă. Pot oare să fac ceva mai bun decât să înfăţişez dificultatea publicului, chiar dacă am, poate, slabe nădejdi de a căpăta o soluţie? Cel puţin, în acest

Universitatea Spiru Haret

fel, vom deveni conştienţi de neştiinţa noastră, chiar dacă nu ne vom spori cunoaşterea.

33. Trebuie să recunosc că un om se face vinovat de o aroganţă de neiertat când conchide că un argument nu există de fapt, numai fiindcă acesta a scăpat cercetării sale. Trebuie, de asemenea, să recunosc că, chiar dacă toţi învăţaţii mai multor epoci s-au ostenit fără folos în cercetarea unui anumit subiect, s-ar putea să ne pripim trăgând în mod categoric concluzia că, prin urmare, subiectul trebuie că depăşeşte puterea oricărei înţelegeri omeneşti. Chiar dacă examinăm toate sursele cunoaşterii noastre şi conchidem că ele sunt nepotrivite pentru un asemenea subiect, poate dăinui totuşi o bănuială că enumerarea nu a fost completă sau examinarea nu a fost exactă. În ceea ce priveşte însă subiectul de faţă, există câteva consideraţii care par să înlăture toată această învinuire de aroganţă sau bănuiala unei greşeli.

Este sigur că cei mai neştiutori şi mărginiţi ţărani – ba chiar copiii mici şi animalele lipsite de raţiune – progresează prin experienţă şi învaţă calităţile obiectelor naturale, observând efectele care rezultă din ele. Când un copil a avut senzaţia de durere la atingerea flăcării unei lumânări, el va avea grijă să nu-şi mai apropie mâna de vreo lumânare, aşteptându-se ca un efect asemănător să ia naştere dintr-o cauză asemănătoare în calităţile ei sensibile şi în aparenţa ei. Dacă afirmaţi, aşadar, că intelectul copilului este condus spre această concluzie printr-o argumentare sau un raţionament eu pot să vă cer, pe bună dreptate, să produceţi acest argument şi nu veţi putea avea niciun motiv să respingeţi o cerere atât de îndreptăţită. Nu puteţi spune că argumentarea este neclară şi că poate scăpa cercetării voastre, de vreme ce recunoaşteţi că ea este pe măsura puterilor unui simplu copil. Aşadar, dacă ezitaţi o clipă sau dacă, după ce aţi chibzuit, propuneţi vreun argument complicat sau profund, atunci, într-un fel, aţi renunţat la problemă şi recunoaşteţi că nu raţionamentul este cel ce ne determină să presupunem o asemănare între trecut şi viitor şi să aşteptăm efecte asemănătoare din cauze care sunt în aparenţă asemănătoare. Aceasta este teza pe care mi-am propus s-o susţin în această secţiune. Dacă am dreptate, nu pretind că am făcut cine ştie ce descoperire importantă. Dacă greşesc, atunci trebuie să recunosc că sunt un cărturar foarte nevolnic, de vreme ce nu pot descoperi un argument care se pare că ar fi trebuit să-mi fie binecunoscut cu mult înainte de a fi părăsit leagănul.

Universitatea Spiru Haret

Secţiunea V

DEZLEGAREA SCEPTICĂ A ACESTOR ÎNDOIELI

PARTEA I

34. Pasiunea pentru filosofie, ca şi aceea pentru religie, pare să atragă după sine neajunsul că, deşi scopul ei este îndreptarea moravurilor şi stârpirea viciilor noastre, ea poate servi, printr-o aplicare nesocotită, doar la întărirea unei tendinţe predominante, la împingerea spiritului, cu şi mai multă hotărâre, spre acea parte care-l atrage deja prea mult datorită înclinaţiei şi tendinţei firii. Este sigur că în timp ce aspirăm spre fermitatea generoasă a înţeleptului şi năzuim să limităm plăcerile noastre numai la cele ale spiritului, s-ar putea ca în cele din urmă filosofia noastră să se dovedească, la fel ca cea a lui Epictet sau a altor stoici, doar un sistem mai rafinat al egoismului, desprinzându-ne astfel, prin argumente raţionale, de orice virtute ca şi de orice plăceri sociale. În timp ce considerăm cu atenţie vanitatea vieţii omeneşti şi ne întoarcem toate gândurile spre deşertăciunea şi vremelnicia bogăţiilor şi a onorurilor, ne măgulim poate, în tot acest timp, doar indolenţa noastră naturală care, urând freamătul lumii şi truda afacerilor, caută un pretext pentru raţiune ca aceasta să-şi acorde sieşi îngăduinţă deplină şi necontrolată. Există totuşi o specie de filosofie care pare a fi puţin expusă acestui neajuns şi aceasta deoarece nu se loveşte de nicio pasiune dezordonată a spiritului omenesc şi nici nu se amestecă cu vreun afect sau înclinaţie naturală; aceasta este filosofia academică sau sceptică. Filosofii de orientare academică vorbesc mereu despre îndoiala şi suspendarea judecăţii, despre primejdia determinărilor pripite, despre îngrădirea strictă a cercetărilor intelectului şi despre renunţarea la toate speculaţiile care nu se află între graniţele vieţii obişnuite şi ale practicii. Nimic, prin urmare, nu poate fi mai opus inerţiei nepăsătoare a spiritului, aroganţei lui pripite, pretenţiilor lui sfidătoare şi credulităţii sale superstiţioase decât o asemenea filosofie. Ea înăbuşă orice pasiune, în afara dragostei de adevăr, o pasiune care nu este şi nu poate fi împinsă niciodată prea departe. Este uimitor, aşadar, că această filosofie, care aproape în toate cazurile trebuie să fie nevătămătoare şi inocentă, poate fi subiectul atât de multor învinuiri şi defăimări neîntemeiate. Dar, poate că tocmai acea împrejurare care o face atât de inocentă este cea care o expune în primul rând urii şi indignării publice. Neîngăduind vreo pasiune dezordonată, ea cîştigă puţini adepţi. Opunându-se atâtor vicii şi

Universitatea Spiru Haret

nebunii, ea îşi ridică împotrivă o mulţime de duşmani care o veştejesc ca libertină, profană şi contrară religiei.

Nu trebuie nici să ne temem că această filosofie, încercând să limiteze cercetările noastre la viaţa obişnuită, ar putea vreodată să răstoarne raţionamentele vieţii obişnuite şi să ducă atât de departe îndoielile ei încât să distrugă orice acţiune, precum şi speculaţia. Natura îşi va păstra întotdeauna drepturile ei şi va precumpăni, în cele din urmă, asupra oricărui raţionament abstract. Dacă am conchide, bunăoară, ca în secţiunea premergătoare, că în toate demersurile bazate pe experienţă există un pas făcut de spirit care nu este sprijinit pe vreun argument sau activitate a intelectului, nu există nicio primejdie ca aceste raţionamente, de care depinde aproape întreaga cunoaştere, să fie afectate vreodată de o astfel de descoperire. Dacă spiritul nu este împins de argumente să facă acest pas, va trebui să fie îndemnat de un alt principiu cu aceeaşi greutate şi autoritate; iar acest principiu îşi va păstra influenţa atât timp cât natura omenească va rămâne aceeaşi. Care ar fi acest principiu, este o întrebare ce merită osteneala cercetării.

35. Să presupunem că un om, înzestrat cu cele mai puternice facultăţi ale raţiunii şi reflecţiei, ar fi adus dintr-o dată în această lume; el ar observa, desigur, numaidecât, o succesiune continuă de obiecte şi un eveniment urmând altuia, dar nu va fi capabil să descopere nimic altceva. El nu va fi în stare, la început, să ajungă prin niciun raţionament la ideea de cauză şi de efect, deoarece puterile particulare, prin care sunt realizate acţiunile naturale, nu apar niciodată simţurilor; şi nici nu este chibzuit să conchidem, numai pentru că un eveniment îi precede, într-un caz, pe altul, că unul este cauza, iar celălalt efectul. Alăturarea lor poate fi arbitrară şi întâmplătoare. S-ar putea să nu existe nici un temei pentru a deriva existenţa unuia din apariţia celuilalt. Într-un cuvânt, un asemenea om, dacă nu are mai multă experienţă, nu va putea formula niciodată presupuneri sau raţionamente cu privire la fapte şi nu va putea să se asigure de ceva, dincolo de ceea ce a fost nemijlocit dat memoriei şi simţurilor sale.

Să presupunem mai departe că acest om a dobândit mai multă experienţă şi a trăit destulă vreme pe lume încât să poată observa că obiecte sau evenimente familiare sunt mereu alăturate. Care va fi urmarea acestei experienţe? El va deriva îndată existenţa unui obiect din apariţia celuilalt. Totuşi, el nu a dobândit prin întreaga sa experienţă vreo idee ori cunoaştere a puterii ascunse prin care un obiect dă naştere altuia şi nici nu este condus, prin vreun demers

Universitatea Spiru Haret

raţional, să tragă această concluzie. Şi totuşi el se vede silit să o tragă. Şi chiar dacă ar fi convins că intelectul său nu participă în niciun fel la această operaţie, el ar continua totuşi să gândească în acelaşi fel. Există, aşadar, un alt principiu care îl determină să formuleze o asemenea concluzie.

36. Acest principiu este *obişnuinţa* (custom) sau *deprinderea* (habit). Căci ori de câte ori repetarea vreunui act sau a vreunei operaţii particulare produce o înclinaţie de a reînnoi acelaşi act sau operaţie fără a fi împinşi de vreun raţionament sau demers al intelectului, noi spunem întotdeauna că această tendinţă este efectul obişnuinţei. Folosind acest cuvânt, nu pretindem să fi dezvăluit temeiul ultim al unei astfel de tendinţe. Noi atragem doar atenţia asupra unui principiu al naturii omeneşti care este în mod universal acceptat şi care este bine cunoscut prin efectele sale. Probabil că nu putem împinge cercetările noastre mai departe sau să pretindem să determinăm cauza acestei cauze, ci trebuie să ne mulţumim cu el, ca principiu ultim, pe care-l putem stabili, al tuturor concluziilor noastre provenite din experienţă. Putem să fim pe deplin mulţumiţi că putem merge atât de departe şi nu trebuie să ne plângem de îngustimea facultăţilor noastre pe motivul că ele nu pot să ne ducă mai departe. Şi este sigur că propunem aici cel puţin o propoziţie foarte inteligibilă, dacă nu una adevărată, când afirmăm că pe baza alăturării statornice a două obiecte – ca de exemplu, căldură şi flacără, greutate şi soliditate – doar obişnuinţa ne determină să-l aşteptăm pe unul după apariţia celuilalt. Această ipoteză pare să fie chiar singura care explică de ce tragem dintr-o mie de cazuri o concluzie pe care nu suntem în stare s-o tragem dintr-un singur caz, care nu diferă de ele în nici o privinţă. Raţiunea nu este în stare să explice o asemenea schimbare. Concluziile pe care le tragem din considerarea unui cerc sunt aceleaşi cu cele pe care le-am trage din examinarea tuturor cercurilor din univers. Dar nici un om, văzând doar un singur corp mişcându-se după ce a fost împins de un altul, nu ar putea deduce că oricare alt corp se va mişca după ce va primi un impuls asemănător. Aşadar, toate concluziile din experienţă sunt efecte ale obişnuinţei, şi nu ale raţionării.[*]

[*] Nimic nu este mai folositor pentru autori, chiar pentru cei care se ocupă de subiecte *morale*, *politice* sau *fizice,* decât să distingă între raţiune şi experienţă şi să ţină seama că aceste specii de argumentare sunt pe de-a-ntregul diferite una de cealaltă. Cea dintâi este socotită ca simplu rezultat al exercitării facultăţilor noastre intelectuale care, considerând *a priori* natura lucrurilor şi examinând rezultatele ce

Universitatea Spiru Haret

Aceeaşi distincţie între raţiune şi experienţă se regăseşte în toate deliberările noastre cu privire la conducerea vieţii în măsura în care omul de stat, generalul, medicul sau negustorul cu experienţă sunt crezuţi şi urmaţi, în timp ce novicele lipsit de practică, ori cu ce talente naturale ar fi înzestrat, este nesocotit şi disprețuit. Deşi se admite că raţiunea poate produce ipoteze foarte plauzibile cu privire la consecinţele unei anumite conduite particulare, în anumite împrejurări particulare, se poate presupune că ea este imperfectă fără ajutorul experienţei, care este singura capabilă să dea stabilitate şi siguranţă regulilor derivate din studiu şi reflecţie.

Dar în ciuda faptului că această distincţie este acceptată în mod universal în toate situaţiile vieţii, atât în viaţa activă, cât şi în speculaţie, nu voi ezita să declar că ea este, în fond, eronată sau, cel puţin, superficială.

Dacă examinăm acele argumente care, în oricare dintre ştiinţele amintite mai sus, sunt presupuse a fi doar rezultate ale raţionării şi reflecţiei, vom găsi că ele conduc, în cele din urmă, la un principiu general sau la o concluzie pentru care nu putem stabili niciun temei în afara observaţiei şi experienţei. Singura diferenţă dintre ele şi acele reguli care sunt considerate în mod obişnuit drept rezultat al experienţei pure este aceea că primele nu pot fi stabilite fără vreun proces de gândire şi fără o anumită reflecţie asupra a ceea ce am observat, necesare pentru a deosebi împrejurările şi a trage concluzii, pe când în ultimele, evenimentul cunoscut prin experienţă este în mod exact şi pe deplin identic cu ceea ce noi derivăm drept rezultat al unei anumite situaţii particulare. Istoria domniei lui TIBERIUS sau NERO ne face să ne temem de o tiranie asemănătoare dacă monarhii noştri ar fi eliberaţi de restricţiile legilor şi parlamentelor. Dar chiar şi observarea oricărei înşelătorii sau cruzimi în viaţa particulară ajunge pentru a ne trezi, dacă reflectăm puţin, aceeaşi teamă. Căci ea serveşte ca exemplu al corupţiei

---

trebuie să decurgă din operaţiile lor, stabilesc principii determinate ale filosofiei şi ştiinţei. Cea de a doua se presupune că este pe de-a-ntregul derivată din simţuri şi observaţie, prin care învăţăm ceea ce a rezultat de fapt din acţiunea unor obiecte particulare şi suntem, prin urmare, capabili să derivăm ceea ce va rezulta din ele pentru viitor. Astfel, de exemplu, limitările şi restrângerile guvernării civile şi necesitatea unei constituţii pot fi apărate fie prin *raţiune*, care, reflectând asupra slăbiciunii şi coruptibilităţii naturii omeneşti, ne învaţă că nici un om nu poate fi investit, fără riscuri, cu o autoritate nelimitată, fie prin *experienţă* şi istorie, care ne informează despre abuzurile uriaşe pe care, cum s-a văzut, le-a săvârşit ambiţia în fiecare epocă şi ţară ca urmare a unei atât de nechibzuite încrederi.

Universitatea Spiru Haret

naturii omeneşti şi ne arată primejdia la care ne expunem acordând o deplină încredere unei fiinţe omeneşti. În ambele cazuri, experienţa este în cele din urmă fundamentul deducţiilor şi concluziilor noastre.

Nu există nici un om, oricât de tânăr şi de lipsit de experienţă ar fi, care să nu-şi fi format prin observaţie multe reguli generale şi juste cu privire la treburile omeneşti şi la conducerea vieţii. Trebuie să recunoaştem însă că, atunci când un om ajunge să le aplice, el va fi foarte supus greşelii, până ce atât trecerea timpului cât şi alte experienţe nu vor lărgi aceste reguli şi îl vor învăţa folosirea şi aplicarea lor potrivită. În toate situaţiile şi întâmplările există multe împrejurări particulare şi aparent neînsemnate pe care nici chiar omul cel mai înzestrat nu este dintru început în stare să le vadă, deşi de ele depinde pe de-a-ntregul justeţea concluziilor şi, prin urmare, prudenţa purtării sale. Fără a mai aminti că la un tânăr începător observaţiile cu caracter general şi regulile nu apar întotdeauna în momentul potrivit şi nici nu pot fi aplicate imediat cu calmul şi discernământul ce sunt de dorit. Adevărul este că un gânditor neexperimentat nu ar mai fi câtuşi de puţin un gânditor dacă ar fi cu totul lipsit de experienţă; şi dacă acordăm oricui acest calificativ, îi dăm doar un sens relativ, presupunând că el are experienţă într-un grad mai mic şi mai imperfect.

Obişnuinţa este, aşadar, marea călăuză a vieţii. Numai acest principiu face experienţa noastră folositoare şi ne determină să aşteptăm în viitor o desfăşurare a evenimentelor asemănătoare cu aceea care a apărut în trecut. Fără influenţa obişnuinţei noi n-am şti absolut nimic despre fapte, în afara a ceea ce se prezintă în mod nemijlocit memoriei şi simţurilor. Nu am şti niciodată cum să potrivim mijloacele cu scopurile sau să întrebuinţăm puterile noastre naturale în producerea vreunui efect. Ar fi sfârşitul oricărei acţiuni ca şi al celei mai bune părţi din speculaţiile noastre.

37. Dar aici ar fi potrivit să observăm că, deşi concluziile noastre din experienţă ne poartă dincolo de ceea ce ne dau memoria şi simţurile noastre, asigurându-ne în ceea ce priveşte faptele ce s-au petrecut în locurile cele mai depărtate şi în epocile cele mai îndepărtate, totuşi anumite fapte de la care plecăm pentru a trage aceste concluzii trebuie să fie întotdeauna prezente simţurilor sau memoriei. Un om care ar descoperi într-un ţinut pustiu vestigiile unor clădiri impozante ar conchide că acel ţinut a fost stăpânit în vremuri străvechi de locuitori civilizaţi. Dar, dacă nimic din toate acestea nu i s-ar fi înfăţişat, nu ar fi putut formula niciodată o astfel de concluzie. Noi aflăm din istorie de evenimentele epocilor trecute, dar, în acest

Universitatea Spiru Haret

caz, trebuie să studiem volumele în care este conținută această instrucție şi apoi să mergem de la o mărturie la alta, până când ajungem la martorii oculari şi spectatorii acestor îndepărtate evenimente. Într-un cuvânt, dacă nu pornim de la vreun fapt prezent memoriei şi simțurilor, raționamentele noastre vor fi pur ipotetice şi, oricum ar fi legate verigile particulare unele cu altele, întregul lanț al deducțiilor nu va avea nimic pentru a-l susține şi noi nu vom putea ajunge vreodată cu ajutorul lui la cunoaşterea vreunei existențe reale. Dacă vă întreb de ce acordați încredere unui fapt pe care îl relatați, va trebui să-mi dați un temei oarecare şi acest temei va fi un alt fapt, legat cu acesta. Dar de vreme ce nu puteți proceda în acest fel *in infinitum*, va trebui să vă opriți, în cele din urmă, la un fapt care vă este prezent memoriei sau simțurilor sau va trebui să recunoaşteți că credința noastră este pe de-a-ntregul neîntemeiată.

38. Care este, acum, concluzia întregii discuții? Ea este una simplă, deşi, trebuie recunoscut, destul de îndepărtată de teoriile obişnuite ale filosofiei. Orice credință (belief) cu privire la fapte sau existența reală provine numai dintr-un obiect oarecare prezent memoriei sau simțurilor, şi dintr-o alăturare obişnuită între acesta şi un alt obiect oarecare. Sau, cu alte cuvinte, găsindu-se în multe cazuri că două feluri de obiecte – flacără şi căldură, zăpadă şi frig – au fost întotdeauna legate între ele, atunci, dacă flacăra sau zăpada se vor prezenta din nou simțurilor, spiritul este îndemnat de obişnuință să se aştepte la căldură sau la frig şi să creadă că o astfel de calitate există şi ni se va dezvălui la o examinare mai atentă. Această credință este rezultatul necesar al punerii spiritului în asemenea împrejurări. Este o operație a sufletului tot atât de inevitabilă într-o asemenea situație ca şi sentimentul iubirii, când ni se face binele, sau al duşmăniei, când ni se face răul. Toate aceste operații sunt un fel de instincte naturale, pe care niciun raționament sau demers al gândirii şi intelectului nu sunt în măsură nici să le producă, nici să le preîntâmpine.

Ajunşi în acest punct, ne-ar fi îngăduit să ne oprim în cercetările noastre filosofice. În multe privințe nu vom putea face niciodată vreun singur pas mai departe şi în toate privințele trebuie să terminăm, în cele din urmă, aici, după cele mai sârguincioase şi profunde cercetări. Dar curiozitatea noastră va fi de iertat, poate chiar lăudabilă, dacă ea ne va conduce spre încă alte cercetări şi ne va face să examinăm mai exact natura acestei credințe şi a alăturării obişnuite din care ea derivă. În acest fel am putea găsi unele explicații şi analogii care îi vor satisface cel puțin pe acei care iubesc ştiințele abstracte şi pot fi delectați cu

Universitatea Spiru Haret

speculații, care, oricât ar fi ele de exacte, pot cuprinde, totuși, un dram de îndoială şi nesiguranță. Cât priveşte cititorii cu alte gusturi, partea ce rămâne din această secțiune nu este scrisă pentru ei, iar cercetările ce urmează pot fi bine înțelese, dacă ea va fi lăsată la o parte.

PARTEA a II-a

39. Nimic nu este mai liber decât imaginația omului; şi, deşi ea nu poate depăşi acel fond originar al ideilor furnizate de simțurile interne şi externe, ea are o putere nelimitată de a amesteca, combina, separa şi împărți aceste idei, dând naştere unei mari varietăți de ficțiuni şi viziuni. Ea poate născoci un şir de evenimente care să aibă toate aparențele realității, le poate atribui un loc anume în timp şi spațiu, le poate concepe ca existente şi le poate zugrăvi în toate amănuntele ce aparțin unui fapt istoric în care crede cu cea mai mare siguranță. În ce constă, deci, diferența între o astfel de ficțiune şi o credință? Ea nu stă pur şi simplu într-o anumită idee ce se adaugă acesteia din urmă, astfel încât să forțeze asentimentul nostru, ceva ce lipseşte oricărei ficțiuni cunoscute. Căci întrucât spiritul are putere asupra tuturor ideilor sale, el ar putea adăuga după plac această idee particulară oricărei ficțiuni şi, prin urmare, ar fi liber să creadă orice doreşte. Or, prin experiența zilnică aflăm tocmai contrariul. În reprezentarea noastră, putem să legăm capul unui om de corpul unui cal, dar nu este în puterea noastră să credem că un astfel de animal a existat vreodată în mod real.

Urmează, aşadar, că diferența dintre ficțiune şi credință constă dintr-un anumit sentiment sau simțământ care se adaugă celei din urmă, iar nu celei dintâi, simțământ care nu depinde de voință şi nu poate fi produs după plac. El trebuie să fie provocat de natură, ca toate celelalte sentimente; şi trebuie să ia naştere din situația particulară în care spiritul se află în orice împrejurări determinate. Ori de câte ori un obiect se prezintă memoriei sau simțurilor, el conduce imediat imaginația, prin forța obişnuinței, să-şi reprezinte obiectul care este de obicei legat de el, iar această reprezentare este însoțită de un simțământ sau sentiment diferit de reveriile vagi ale fanteziei. În aceasta constă întreaga natură a credinței. Căci după cum nu există niciun fapt în care să credem aşa de ferm încât să nu putem concepe contrariul său, tot aşa între ideea căreia îi acordăm consimțământul nostru şi cea pe care o respingem nu ar exista nici o diferență dacă nu ar fi un anumit sentiment care o deosebeşte pe una din cealaltă. Dacă văd o bilă de biliard mişcându-se spre alta, pe o masă netedă, îmi voi putea reprezenta cu uşurință oprirea ei după atingerea cu cealaltă.

Universitatea Spiru Haret

Această reprezentare nu conține nicio contradicție, dar simțământul care i se asociază este foarte diferit de acela care însoțește reprezentarea impulsului şi a comunicării mişcării de la o bilă la alta.

40. Dacă încercăm să dăm o *definiție* acestui simțământ vom găsi poate că aceasta este o sarcină foarte grea, dacă nu chiar imposibilă; este ca şi cum ne-am străduit să definim senzația frigului sau afectul mâniei unei ființe care nu a avut niciodată asemenea simțăminte. Numele adevărat, potrivit şi propriu al acestui simțământ este credință şi nimănui nu îi este neclar înțelesul acestui termen, deoarece orice om, în orice moment, este conştient de sentimentul reprezentat prin el. Cu toate acestea, nu este nepotrivit să încercăm o *descriere* a acestui sentiment, în speranța că am putea ajunge în acest fel la câteva analogii care să poată contribui la mai buna explicație. Zic, deci, că o credință nu este nimic altceva decât o reprezentare mai intensă, mai vie, mai viguroasă, mai fermă şi mai stabilă a unui obiect, decât ceea ce imaginația singură este vreodată în stare să atingă. Această varietate a termenilor, care poate părea atât de nefilosofică, urmăreşte doar să exprime acest act al spiritului care face ca realitățile, sau ceea ce este luat drept realitate, să fie mai prezente pentru noi decât ficțiunile, să aibă o greutate mai mare în gândire şi o influență superioară asupra afectelor şi a imaginației. Presupunând că suntem de acord în fond, este de prisos să discutăm despre termeni. Imaginația are putere asupra tuturor ideilor ei, le poate lega, amesteca şi schimba în toate felurile posibile. Ea poate să-şi reprezinte obiecte fictive cu toate determinările de loc şi timp, le poate înfățişa ochilor noştri într-un anumit fel, în culorile lor adevărate, întocmai aşa cum ar fi putut exista. Dar, deoarece este imposibil ca această facultate a imaginației să poată atinge vreodată prin ea însăşi credința, este evident că aceasta din urmă constă nu atât în natura particulară a ideilor sau ordinea lor, ci în modul cum sunt ele reprezentate şi cum le simte spiritul. Recunosc că acest simțământ sau mod de reprezentare nu poate fi explicat în mod perfect. Putem întrebuința cuvinte care exprimă ceva apropiat. Numele său adevărat şi propriu, însă, aşa după cum am observat înainte, este credința, un termen pe care fiecare îl înțelege îndeajuns în viața de fiecare zi. Iar în filosofie nu putem merge mai departe de afirmația că o credință este ceva simțit de spirit, şi anume ceva ce deosebeşte ideile judecății de ficțiunile imaginației. Ea conferă ideilor mai multă greutate şi influență, le face să pară de mai mare însemnătate, le întipăreşte în spirit, face din ele principiul ce stăpâneşte acțiunile noastre. De exemplu, ascult acum vocea unei persoane cunoscute, iar sunetul vine ca din încăperea alăturată. Această impresie a simțurilor mele îmi îndreaptă imediat gândul spre

Universitatea Spiru Haret

această persoană şi spre toate obiectele care o înconjoară. Mi le zugrăvesc mie însumi ca existând în prezent, cu aceleaşi calităţi şi relaţii pe care ştiam mai înainte că le au. Aceste idei pun stăpânire cu mai multă repeziciune pe spiritul meu decât idei despre un castel fermecat. Ele sunt resimţite astfel şi au, în toate privinţele, o mai mare influenţă, când este vorba să provoace plăcere sau durere, bucurie sau mâhnire.

Să considerăm, deci, această doctrină în întregul ei şi să admitem că sentimentul credinţei nu este nimic altceva decât un mod de reprezentare mai intens şi mai stabil decât acela ce însoţeşte simplele ficţiuni ale imaginaţiei, şi că acest mod de reprezentare provine din alăturarea obişnuită a obiectului cu ceva prezent în memorie sau în simţuri. Acceptând aceste presupuneri, cred că nu va fi greu să găsim alte operaţii asemănătoare ale spiritului şi să reducem aceste fenomene la principii încă şi mai generale.

41. Am observat deja că natura a stabilit conexiuni între idei particulare şi că de îndată ce o idee se iveşte în gândirea noastră, ea introduce ideea legată de ea, atrăgându-ne atenţia asupra acesteia printr-o mişcare uşoară şi insesizabilă. Aceste principii ale conexiunii sau asociaţiei, pe care le-am redus la trei, şi anume: *asemănare, contiguitate* şi *cauzalitate* sunt singurele legături ce unesc gândurile noastre unele cu altele şi dau naştere acelei desfăşurări regulate a reflecţiei sau conversaţiei care, într-un grad mai mare sau mai mic, se întâlneşte la toţi oamenii. Aici se ridică acum o întrebare de care va depinde dezlegarea problemei în faţa căreia ne găsim: Se întâmplă, oare, în cazul tuturor acestor relaţii, ca, dacă unul dintre obiecte se oferă simţurilor sau memoriei, spiritul să nu fie numai condus spre reprezentarea obiectului care este legat de el, ci să ajungă la o reprezentare mai stabilă şi mai puternică despre el decât aceea pe care ar fi fost în stare s-o atingă altfel? Acesta pare să fie cazul cu acea credinţă care ia naştere din relaţia cauzei cu efectul. Şi dacă situaţia este aceeaşi cu celelalte relaţii sau principii ale asociaţiilor, aceasta poate fi stabilită drept o lege generală, care acţionează în toate operaţiile spiritului.

Putem, deci, observa ca un prim fapt, din punctul de vedere al scopului nostru actual, că, privind portretul unui prieten absent, reprezentarea noastră despre el este, în mod evident, însufleţită prin relaţia de asemănare şi că fiecare emoţie pe care o produce această reprezentare, fie de bucurie, fie de durere, primeşte o nouă forţă şi vigoare. La producerea acestui efect concurează atât o relaţie, cât şi o impresie actuală. Dacă portretul nu ar semăna prietenului sau cel puţin dacă n-ar fi urmărit să-l reprezinte, el nu ne-ar fi condus niciodată gândirea înspre el. Şi dacă tabloul ar fi absent ca şi persoana, deşi

Universitatea Spiru Haret

spiritul ar putea trece de la gândul unuia la cel al altuia, el va simți că reprezentarea lui a fost mai degrabă slăbită decât întărită prin această trecere. Resimțim o plăcere privind tabloul unui prieten dacă acesta este aşezat în fața noastră; dar dacă tabloul este îndepărtat, vom prefera să-l considerăm pe prietenul nostru în mod direct decât în oglinda unei imagini care este deopotrivă îndepărtată şi ştearsă.

Ceremoniile religiei romano-catolice pot fi considerate ca exemple de aceeaşi natură. Adepții acestei superstiții apără de obicei idolatriile care li se impută prin aceea că ei simt efectul binefăcător al acelor mişcări, atitudini şi acțiuni exterioare în întărirea evlaviei lor şi în înviorarea entuziasmului, care ar fi slăbit dacă ar fi fost îndreptate în întregime spre obiecte îndepărtate şi imateriale. Ne exteriorizăm, spun ei, obiectele credinței noastre în simboluri şi imagini sensibile făcându-ni-le astfel mai prezente prin acțiunea nemijlocită a acestor simboluri decât am putea s-o facem numai printr-o considerare intelectuală şi prin contemplație. Obiectele sensibile au întotdeauna o mai mare influență asupra închipuirii decât oricare altele; şi această influență o transmit cu uşurință acelor idei cu care sunt legate şi cărora le seamănă. Din aceste obiceiuri şi din acest raționament voi deduce doar că acțiunea asemănării în însuflețirea ideilor este foarte obişnuită; şi deoarece în fiecare caz o asemănare şi o impresie actuală trebuie să se întâlnească, ni se oferă un număr mare de experiențe pentru a dovedi realitatea principiului mai înainte amintit.

42. Putem întări aceste experiențe cu altele de un fel deosebit, considerând efectele *contiguității*, ca şi pe cele ale *asemănării*. Este sigur că distanța micşorează forța fiecărei reprezentări şi că, dacă ne apropiem de un anumit obiect, chiar dacă el însuşi nu se oferă simțurilor noastre, el acționează asupra spiritului cu o influență ce se apropie de cea a unei impresii nemijlocite. Gândirea oricărui obiect conduce de îndată spiritul spre cele cu care el este în contiguitate, şi numai prezența reală a unui obiect îl va conduce cu o vivacitate superioară. Când mă aflu la câteva mile de casă, ceea ce este legat de ea mă mişcă mai mult decât atunci când mă aflu la o depărtare de două sute de leghe. Dar chiar şi la acea distanță, reflecția asupra oricărui lucru aflat în vecinătatea prietenilor mei sau a familiei produce în mod natural o idee despre ei. Dar, în acest din urmă caz, ambele obiecte ale spiritului sunt idei şi, cu toate că trecerea de la unul la altul este una

Universitatea Spiru Haret

uşoară, această trecere singură nu este în măsură să dea o vivacitate superioară vreuneia dintre idei, lipsind o impresie nemijlocită.*

43. Nimeni nu se poate îndoi că relaţia cauzală are aceeaşi influenţă ca şi celelalte două relaţii, cele ale asemănării şi contiguităţii. Oamenii superstiţioşi sunt ahtiaţi după moaştele sfinţilor şi ale oamenilor cucernici din acelaşi motiv pentru care ei caută simboluri şi imagini de natură să le însufleţească cucernicia şi să le dea o idee mai familiară şi mai puternică despre acele vieţi exemplare pe care ei doresc să le imite. Este, însă, limpede că una dintre cele mai bune relicve pe care şi le poate procura un credincios ar fi un obiect lucrat de mâinile unui sfânt; şi dacă hainele şi uneltele sale vor fi considerate vreodată în această lumină, este pentru că ele s-au aflat cândva la dispoziţia lui şi au fost întrebuinţate şi atinse de el. Din acest punct de vedere, ele trebuie să fie considerate drept efecte imperfecte şi ca fiind legate de el printr-un lanţ cauzal mai scurt decât oricare altul, prin care cunoaştem realitatea existenţei sale.

---

* „Naturane nobis, inquit, datum dicam, an errore quodam, ut, cum ea loca videamus, in quibus memoria dignos viros acoperimus multum esse versatos, magis moveamur, quam siquando eoeum ipsorum aut facta audiamus aut scriptum aliquod legamus? Velut ego nunc moveor. Venit enim mihi Plato in mentem, quem accepiums primus hic disputare solitum: cuius etiam illi hortuli propinqui non memoriam solum mihi afferunt, sed ipsum videntur in conspectu meo hic ponere. Hic Speusippus, hic Xenocrates, hic eius auditor Polemo; cuius ipsa illa sessio fuit, quam videmus. Equidem etiam curiam nostram, Hostiliam dico, non hanc novam, quae mihi minor esse videtur postquam est maior, solebam intuens, Scipionem, Catonem, Laelium, nostrum vero in primis avum cogitare. Tanta vis admonitionis est in locis; ut non sine causa ex his memoriae deducta sit disciplina”.[1] (Cicero, *De Finibus*, Lib. V.).

[1] Zice (Piso): „Voi spune oare că ni s-a dat nouă prin natură sau printr-o greşeală oarecare ca, atunci când vedem locurile pe care am aflat că le-au frecventat mult bărbaţii vrednici de a fi amintiţi, să fim mişcaţi mai degrabă decât atunci când auzim prezentarea faptelor lor ori când citim ceva scris de ei? În orice caz, astfel sunt mişcat eu acum. Căci îmi vine în minte Platon, despre care am aflat că a fost cel dintâi care a obişnuit să întreţină dezbateri de idei aici. Aceste grădini din apropiere îmi evocă nu numai amintirea lui, ci parcă mi-l aduc înaintea ochilor. Aici au purtat dezbateri Speusippus şi Xenocrates şi învăţăcelul acestuia, Polemo, care a şezut chiar în acest loc pe care îl vedem. Ba chiar, văzând curia noastră (mă refer la Hostilia, nu la cea nouă, care mi se pare mai mică acum, după ce am mărit-o), obişnuiam să mă gândesc la Scipio, la Cato, la Laelius, mai ales la bunicul nostru. Atât de mare este puterea de evocare a locurilor, încât nu fără rost s-ar putea crea pe baza lor o artă a memoriei”. (Cicero, *Despre scopuri*, cartea V.).

Universitatea Spiru Haret

Să presupunem că ne-ar fi fost prezentat fiul unui prieten care a murit de mult sau este absent; este clar că acest obiect ne-ar redeştepta de îndată ideea corelativă reînviind toate intimităţile şi familiarităţile trecute, în culori mai vii decât ne-ar fi apărut altfel. Acesta este un alt fenomen care pare să dovedească principiul amintit mai sus.

44. Putem observa că, în aceste fenomene, credinţa în existenţa obiectului corelat este întotdeauna presupusă, căci fără ea, relaţia nu ar putea avea nici un efect. Influenţa tabloului presupune că noi *credem* că prietenul nostru a existat odată. Vecinătatea casei nu ne poate stârni niciodată idei despre casă fără ca noi să *credem* că ea există în mod real. Acum, ceea ce eu afirm este că această credinţă, acolo unde se întinde dincolo de memorie sau de simţuri este de aceeaşi natură şi ia naştere din cauze asemănătoare cu acea tranziţie a gândului şi vivacitate a modului de reprezentare explicate aici. Dacă arunc o bucată de lemn uscat în foc, spiritul meu este de îndată condus să gândească că el va mări flacăra şi nu că o va stinge. Această trecere a gândului de la cauză la efect nu provine din raţiune. Ea îşi trage rădăcinile în întregime din obişnuinţă şi experienţă. Şi cum porneşte de la un obiect prezent simţurilor, ea face ca ideea sau reprezentarea focului să fie mai puternică şi mai vie decât orice reverie dezlânată, schimbătoare, a imaginaţiei. Acea idee ia naştere de îndată. Gândirea se mişcă numaidecât spre ea, înzestrând-o cu toată acea forţă de reprezentare care este derivată din impresia prezentă simţurilor. Când o sabie este îndreptată spre pieptul meu, nu mă mişcă oare ideea rănirii şi a durerii mai puternic decât atunci când mi se oferă un pahar cu vin, chiar dacă această reprezentare s-ar putea ivi, din întâmplare, după apariţia acestui din urmă obiect? Dar ce anume poate produce, în toată această situaţie, o reprezentare atât de puternică, dacă nu un obiect prezent şi o trecere obişnuită spre ideea unui alt obiect, pe care am fost obişnuiţi să-l alăturăm primului. Aceasta este întreaga acţiune a spiritului, în toate concluziile noastre cu privire la fapte şi existenţă, şi este o satisfacţie să găsim anumite asemănări prin care să poată fi explicată. Trecerea de la un obiect prezent dă, în toate cazurile, putere şi trăinicie ideii care este legată de el.

Există deci, aici, un fel de armonie prestabilită între cursul naturii şi succesiunea ideilor noastre. Şi cu toate că puterile şi forţele prin care este condusă cea dintâi ne sunt în întregime necunoscute,

Universitatea Spiru Haret

vedem totuşi că gândurile şi ideile noastre merg în acelaşi sens cu celelalte lucrări ale naturii. Obişnuinţa este acel principiu prin care s-a realizat această corespondenţă atât de necesară menţinerii speciei noastre şi reglării comportării noastre în fiecare împrejurare şi întâmplare a vieţii omeneşti. Dacă prezenţa unui obiect nu ar fi stârnit de îndată ideea acelor obiecte alăturate în mod obişnuit lui, întreaga noastră cunoaştere ar fi trebuit să se mărginească la domeniul îngust al memoriei şi simţurilor şi noi nu am fi fost niciodată în stare să potrivim mijloacele scopurilor sau să ne întrebuinţăm puterile naturale, fie pentru a face bine, fie pentru a ocoli răul. Aceia care găsesc plăcere în descoperirea şi contemplarea *cauzelor finale* au aici un câmp larg în care îşi pot exercita uimirea şi admiraţia.

45. Ca o altă confirmare a teoriei de mai sus, voi adăuga că dat fiind că această operaţie a spiritului, prin care derivăm efecte asemănătoare din cauze asemănătoare şi *vice versa*, este atât de esenţială pentru supravieţuirea tuturor făpturilor omeneşti, nu este probabil ca ea să fie încredinţată deducţiilor înşelătoare ale raţiunii noastre. Aceasta este înceată în operaţiile ei, nu apare deloc în timpul primilor ani ai copilăriei şi este, în cel mai bun caz, foarte expusă erorii şi greşelii, la orice vârstă sau în orice perioadă a vieţii omeneşti. Este mai conform cu înţelepciunea obişnuită a naturii, ca o activitate atât de necesară a spiritului să fie asigurată, prin vreun instinct sau vreo tendinţă mecanică, ce se pot sustrage greşelii în operaţiile lor, se pot arăta odată cu primele începuturi ale vieţii şi gândirii şi pot fi independente de toate deducţiile laborioase ale intelectului. Aşa cum natura ne-a învăţat să ne întrebuinţăm membrele, fără a ne da cunoaşterea muşchilor şi nervilor prin care ele sunt mişcate, tot astfel ea a sădit în noi un instinct care conduce gândirea într-o direcţie care se află în acord cu cea pe care a stabilit-o pentru obiectele exterioare, deşi nu cunoaştem acele puteri şi forţe de care depind, în întregime, mersul şi succesiunea constante ale obiectelor.

Universitatea Spiru Haret

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

CONTRACTUL SOCIAL[*]

SINTEZĂ INTRODUCTIVĂ[**]

Rousseau s-a născut la 28 iunie 1712 la Geneva, în familia unui ceasornicar. Părinții săi erau urmașii unor protestanți francezi, refugiați în Elveția în secolul al XVI-lea. La naştere rămâne orfan de mamă, la 12 ani este lăsat şi de tată în grija unui unchi, învață timp de 2 ani latina, apoi devine ucenic de gravor, la 16 ani fuge de la patron şi din Geneva natală şi, timp de 13 ani, rătăceşte prin Franța, încercând „tot felul de meserii şi de mizerii". Citeşte însă şi multă filosofie modernă. În 1742, deci la 30 de ani, vine la Paris, unde este introdus în saloanele vremii. În 1743-1744, printr-o relație, devine secretar pe lângă ambasadorul francez la Veneția, timp în care proiectează o scriere despre instituțiile politice, din care va rezulta mai târziu lucrarea sa *Contractul social.* Revenit la Paris, începe să se afirme ca muzician şi autor de comedii. În 1745 i se reprezintă cu mult succes opera balet *Muzele galante,* reluată în 1747. În aceşti ani se împrieteneşte şi cu filosofii Diderot şi Condillac, cu care stabileşte să colaboreze la *Enciclopedie.* În 1750 îşi publică *primul discurs filosofic,* cu care câştigă un concurs organizat de Academia din Dijon şi devine, deodată, celebru, pentru că răspunsese negativ la întrebarea pusă de academia dijoneză: *A contribuit progresul ştiinţelor şi artelor la purificarea moravurilor?* În spiritul *Discursului* său, începe să ducă o viață simplă de copist de partituri muzicale şi să se izoleze tot mai mult de amicii săi. În 1755 îşi publică *al doilea discurs* în urma unui nou concurs organizat de aceeaşi academie pe tema: *Care sunt originea şi fundamentul inegalității dintre oameni şi dacă ea este îngăduită de legea naturii.* Tot în 1755 îşi publică şi *al treilea discurs,* şi anume un articol intitulat *Economie politică,* apărut în volumul V din *Enciclopedie.* Între 1755-1760 se retrage la țară, se rupe de enciclopedişti, polemizează cu

[*] Jean-Jacques Rousseau, *Contractul social,* Editura Ştiințifică, 1957. Traducere de H.H. Stahl.

[**] Sinteză introductivă de Ioan N. Roşca.

Universitatea Spiru Haret

Voltaire, se ceartă cu Diderot, dar lucrează intens. Principalele rezultate ale acestei activități vor fi romanul epistolar *Noua Eloiză,* 1761, prin care este unul din pionierii romantismului literar, romanul pedagogic şi filosofic *Emil sau Despre educație,* 1762, şi faimoasa operă de filosofie socială *Contractul social.* Autoritățile pariziene interzic lucrarea *Emil* pentru profesarea religiei naturale şi decid să-l aresteze pe autor. În consecință, între 1762-1765 Rousseau se exilează în principatul Neuchâtel, în 1766-1767 se află în Anglia la invitația lui David Hume, apoi peregrinează în Franța şi, în 1770, revine la Paris, ducând o viață retrasă şi fiind tolerat de autorități. S-a stins din viață la 2 iulie 1778 la Ermenonville, lângă Chantilly. În 1794, printr-o hotărâre a Convenției Naționale, osemintele sale sunt mutate în Panteon, într-un sarcofag învecinat cu acela al lui Voltaire. În perioada exilului şi a revenirii pariziene, pe lângă două scrieri politice, despre legislația Corsicii şi despre guvernământul Poloniei, şi o lucrare de botanică, Rousseau a realizat mai multe lucrări literare, între care, în ordine cronologică, trilogia *Confesiuni,* trei *Dialoguri* intitulate *Rousseau judecător al lui Jean-Jacques* şi, în ultimii ani, *Visările unui hoinar singuratic,* de o seninătate desăvârşită.

Tematic, în ordinea apariției lor, lucrările teoretice ale lui Rousseau s-au preocupat de om şi cultură (*primul Discurs)*, de societatea ideală (*Contractul social)* şi, în fine, de teoria educației, de ontologie şi gnoseologie (*Emil),* deci, mai întâi, de ramuri filosofice aplicative şi, apoi, de domeniile general-filosofice. Ideatic, demersul său aplicativ presupune însă premisele de ordin general-filosofic.

Ontologic, Rousseau a fost deist şi dualist. A susținut, ca şi unii gânditori anteriori, că Dumnezeu a creat două substanțe – *materia* şi *spiritul,* pe care se întemeiază fenomenele fizice şi, respectiv, cele psihice. A susținut, de asemenea, că Dumnezeu a introdus în natură, pe lângă legile mecanice, şi o anumită finalitate.

Gnoseologic, a pus accent pe experiență, dar a susținut şi existența unei spontaneități a rațiunii şi voinței.

Antropologic, a distins între *omul natural* şi *omul social,* primul fiind definit prin două principii anterioare rațiunii, *dragostea de sine* şi *mila,* iar ultimul – caracterizat prin rațiune, dar şi o anumită înstrăinare a celor două atribute naturale şi apariția unor pseudo-trebuințe, precum şi, în cadrul societății pe exploatare, prin pierderea libertății din cauza diviziunii muncii, marii proprietăți private şi statului exploatator şi cultivarea științei şi artei în detrimentul moralității. Încrezător în posibilitățile omului de a se redresa, Rousseau a preconizat aşa-numita întoarcere la natură, prin care a înțeles nu renunțarea la cultură şi civilizație, ci afirmarea omului prin armonizarea valorilor culturale şi în contextul unor relații sociale şi politice favorabile cerințelor autentice ale naturii umane.

În consecință, în *filosofia politică*, Rousseau a conceput un contract social bazat pe legea libertății şi legea proprietății, care, în viziunea lui, ar asigura realizarea naturii autentic-umane. Legea libertății prevedea ca voința proprie să nu fie supusă şi nici să nu supună altă voință, iar legea proprietății

Universitatea Spiru Haret

stipula ca fiecare să aibă în proprietate atât cât îi este necesar şi poate agonisi prin muncă proprie. Ambele legi ar asigura o relativă egalitate. Politic, egalitatea ar consta în faptul că puterea politică ar fi exercitată de fiecare potrivit rangului politic deținut şi fără violență, iar economic – în faptul că fiecare ar fi un mic proprietar.

Totodată, contractul rousseauist distingea între *suveran*, termen prin care era numit poporul ca putere legislativă, şi *principe,* care reprezenta guvernământul ca putere executivă, însărcinată de popor cu administrarea legilor.

În ce priveşte formele de guvernământ, Rousseau a relevat, în raport de condițiile concrete, atât avantajele, cât şi limitele comportate de monarhie, aristocrație şi democrație, el însuşi optând pentru o guvernare reprezentativă, în care guvernorii să fie aleşi şi în funcție de cultură şi merite personale.

Contractualismul rousseauist a inspirat revoluția franceză de la 1789 şi a condus la realizarea statului de drept, bazat pe relații de proprietate privată, dar nu şi pe egalitate materială, pentru că proprietatea privată generează, prin chiar natura şi funcționarea ei, diferențieri economice.

Rousseau rămâne actual şi prin ideea crizei culturii şi soluția unei redresări culturale.

*

Capitolul VI

DESPRE PACTUL SOCIAL

Presupun că oamenii au ajuns în stadiul când obstacolele care împiedică rămânerea lor în starea de natură trag mai mult în cumpănă, prin rezistența lor, decât forțele pe care fiecare individ le poate întrebuința pentru a se menține în această stare. Atunci starea primitivă nu mai poate dăinui şi genul uman ar pieri dacă nu şi-ar schimba felul de a fi.

Or, cum oamenii nu pot să creeze forțe noi, ci numai să le unească şi să le dirijeze pe cele existente, ei n-au alt mijloc de autoconservare decât să formeze, prin agregare, o sumă de forțe în stare să învingă orice rezistență şi să le pună în mişcare în vederea unui singur scop, făcându-le să acționeze într-un deplin acord.

Această sumă de forțe nu se poate naşte decât din unirea mai multor oameni; dar forța şi libertatea fiecărui om fiind cele dintâi instrumente ale propriei lui conservări, cum le va putea oare angaja fără să-şi dăuneze şi fără să neglijeze grija pe care şi-o datorează lui însuşi? Această dificultate raportată la subiectul meu poate fi enunțată în termenii următori:

Universitatea Spiru Haret

„A găsi o formă de asociație care să apere și să protejeze cu toată forța comună persoana și bunurile fiecărui asociat și în cadrul căreia fiecare dintre ei, unindu-se cu toți, să nu asculte totuși decât de el însuși și să rămână tot atât de liber ca și mai înainte". Aceasta este problema fundamentală, a cărei soluție este contractul social.

Clauzele acestui contract sunt atât de mult determinate prin natura actului, încât cea mai mică modificare le-ar face să devină zadarnice și fără efect: Astfel că, deși ele poate n-au fost niciodată enunțate formal, sunt peste tot aceleași, admise și recunoscute în mod tacit pretutindeni, până în momentul când, pactul social fiind violat, fiecare reintră în drepturile sale inițiale și își recapătă libertatea naturală, pierzând prin aceasta libertatea convențională pentru care a renunțat la cea naturală.

Bineînțeles, aceste clauze se reduc toate la una singură, înstrăinarea totală a fiecărui asociat, cu toate drepturile sale, în favoarea întregii comunități; căci, în primul rând, fiecare dăruindu-se în întregime, condiția este aceeași pentru toți; și condiția fiind egală pentru toți, nimeni nu are interes s-o facă să devină oneroasă pentru ceilalți.

În afară de aceasta, înstrăinarea făcându-se fără rezerve, unirea este cât se poate de perfectă, și niciun asociat nu mai poate avea nimic de reclamat; căci dacă ar rămâne unele drepturi în mâinile particularilor dat fiind că n-ar exista niciun superior comun care să poată hotărî între ei și public, atunci fiecare, fiind oarecum propriul său judecător, ar putea pretinde să fie și judecătorul celorlalți; starea de natură s-ar menține, iar asociația ar ajunge în mod inevitabil tiranică sau zadarnică.

În sfârșit, fiecare dăruindu-se tuturor, nu se dăruiește nimănui; și cum nu există niciun asociat asupra căruia să nu câștigi același drept pe care i l-ai cedat, fiecare câștigă echivalentul a tot ce a pierdut și, în plus, mai multă forță pentru a păstra ceea ce are.

Deci, dacă îndepărtăm din pactul social ceea ce nu este de esența lui, vom vedea că el se poate reduce la termenii următori:

Fiecare din noi pune în comun persoana și toată puterea lui, sub conducerea supremă a voinței generale: și primim in corpore pe fiecare membru, ca parte indivizibilă a întregului.

În același moment, în locul persoanei particulare a fiecărui contractant, actul acesta de asociere dă naștere unui corp moral și colectiv, alcătuit din tot atâția membri câte voturi sunt în adunare, corp care capătă, prin însuși acest act, o unitate, un *eu* colectiv, o viață și o

Universitatea Spiru Haret

voință a sa. Această persoană publică, formată astfel prin unirea tuturor celorlalte persoane, purta odinioară numele de *cetate,*[*] iar astăzi poartă numele de *republică* sau corp politic, fiind numit de către membrii săi *stat*, atunci când e pasiv, *suveran* când e activ şi *putere* când e comparat cu alte formaţiuni asemănătoare. În ceea ce îi priveşte pe asociaţi, ei iau în mod colectiv numele de popor şi în particular se numesc *cetăţeni,* întrucât participă la autoritatea suverană, şi *supuşi,* întrucât se supun legilor statului. Dar aceşti termeni se confundă adesea, fiind folosiţi unul în locul altuia; e de ajuns să-i putem distinge atunci când sunt întrebuinţaţi cu toată precizia.

*

Capitolul VII
DESPRE SUVERAN

Vedem din această formulă că actul de asociere cuprinde un angajament reciproc al publicului cu particularii şi că fiecare individ, contractând, ca să zicem aşa, cu el însuşi, se află angajat într-o dublă relaţie: anume, ca membru al suveranului faţă de particulari şi ca membru al statului faţă de suveran. Nu se poate însă aplica aici maxima din dreptul civil potrivit căreia nimeni nu poate fi obligat prin angajamente luate faţă de sine însuşi; căci este o mare deosebire între

[*] *Adevăratul înţeles al acestui cuvânt a dispărut aproape cu desăvârşire la moderni. Cei mai mulţi confundă oraşul cu cetatea şi burghezul cu cetăţeanul. Ei nu ştiu că, în timp ce casele alcătuiesc oraşul, cetăţenii sunt acei care formează cetatea. Aceeaşi eroare i-a costat scump odinioară pe Cartaginezi. N-am citit nicăieri ca titlul de* cives *să fi fost dat vreodată supuşilor unui principe; nici chiar în antichitate, macedonenilor şi nici în zilele noastre englezilor, deşi ei sunt mai aproape de libertate decât toţi ceilalţi. Francezii îşi iau în mod familiar numele de cetăţeni, din pricină că nu-i înţeleg adevăratul sens, ceea ce se poate constata şi din dicţionarele lor; altfel, uzurpând acest nume, ar cădea în crima de lezmaiestate; la ei, numele acesta exprimă o virtute, iar nu un drept. Când Bodin a vrut să vorbească despre cetăţenii şi burghezii noştri, a comis o gravă eroare, luându-i pe unii drept alţii. Domnul d'Alembert n-a căzut în această greşeală şi, în articolul său „*Geneva*", a făcut bine distincţia între cele patru categorii de oameni (chiar cinci, dacă numărăm şi pe simplii străini) care există în oraşul nostru şi din care numai două alcătuiesc republica. Niciun autor francez, după câte ştiu, n-a înţeles sensul adevărat al cuvântului* cetăţean. (Nota lui Rousseau)

Universitatea Spiru Haret

a te obliga față de tine însuți şi a te obliga față de un întreg din care faci parte.

E necesar să observăm şi că hotărârea publică, care poate să oblige pe toți supuşii față de suveran, din pricina celor două raporturi deosebite sub care poate fi privit fiecare dintre ei, nu poate, prin rațiune contrară, să oblige pe suveran față de el însuşi. În consecință, este împotriva naturii corpului politic ca suveranul să-şi impună o lege pe care să n-o poată călca. Neputându-se considera decât sub un singur şi acelaşi raport, el s-ar afla atunci în situația unui particular care ar contracta cu el însuşi; de unde se vede că nu există şi nici nu poate exista niciun fel de lege fundamentală obligatorie pentru întregul corp al poporului, nici măcar contractul social. Ceea ce nu înseamnă că acest corp n-ar putea foarte bine să se angajeze față de altcineva, în tot ceea ce nu derogă de la acest contract; căci față de străinătate el revine o simplă ființă, un individ.

Dar corpul politic, sau suveranul, a cărui existență izvorăşte numai din caracterul sacru al contractului, nu poate niciodată să se oblige, nici chiar față de altul, la nimic care ar deroga de la acest act primar, cum ar fi să înstrăineze o parte din el însuşi sau să se supună unui alt suveran. Violând actul în virtutea căruia există, ar însemna să se nimicească; iar ceea ce nu este nimic nu produce nimic.

De îndată ce mulțimea este astfel unită într-un singur corp, niciun membru al său nu mai poate fi ofensat fără ca întreg corpul să se simtă atacat; şi cu atât mai mult nu poate fi ofensat corpul întreg fără ca membrii săi să se simtă atinşi. Astfel, datoria şi interesul obligă deopotrivă cele două părți contractante să se ajute una pe alta; şi aceiaşi oameni trebuie să caute să întrunească, sub acest dublu raport, toate avantajele care rezultă de aici.

Or, suveranul, nefiind alcătuit decât din particularii care îl compun, nu are şi nici nu poate avea vreun interes potrivnic intereselor acestora; în consecință, puterea suverană nu are nevoie de niciun fel de chezaş față de supuşi, căci este cu neputință ca corpul să voiască să dăuneze tuturor membrilor săi; şi vom vedea de îndată că el nu poate dăuna nici unuia, ca particular. Suveranul, prin însuşi faptul că există, este întotdeauna ceea ce trebuie să fie.

Nu aceeaşi este situația supuşilor față de suveran; față de el, cu tot interesul lor comun, nimic nu ar garanta angajamentele lor, dacă nu s-ar găsi mijloace prin care suveranul să se poată asigura de credința supuşilor.

Universitatea Spiru Haret

Într-adevăr, fiecare individ poate, ca om, să aibă o voință particulară contrarie sau diferită de voința generală, pe care o are ca cetățean; interesul său particular poate să-i sugereze cu totul altceva decât interesul comun; existența sa absolută şi natural independentă poate să-l facă să privească ceea ce datorează cauzei comune ca şi cum ar fi o contribuție gratuită, a cărei pierdere n-ar fi atât de dăunătoare celorlalți cât ar fi pentru el de împovărătoare plata ei; şi socotind persoana morală pe care o constituie statul drept o pură abstracție, dat fiind că nu este vorba de o ființă umană, el s-ar bucura de drepturile de cetățean fără a voi să-şi facă datoria de supus; nedreptate a cărei răspândire ar pricinui ruina corpului politic.

Pentru ca acest pact social să nu fie o formulă goală, el cuprinde în mod tacit acest angajament, singurul care poate da forță celorlalte, anume că oricine ar refuza să se supună voinței generale va fi constrâns de corpul întreg; ceea ce nu înseamnă altceva decât că va fi forțat să fie liber; aceasta este condiția care, dându-l pe fiecare cetățean patriei, îl garantează împotriva oricărei dependențe personale, condiție ce constituie mecanismul maşinii politice şi singura condiție ce face legitime angajamentele civile, care, altfel, ar fi absurde, tiranice şi obiect de abuzuri dintre cele mai mari.

*

Capitolul VIII
DESPRE STAREA CIVILĂ

Trecerea de la starea de natură la starea civilă provoacă în om o schimbare remarcabilă, înlocuind în purtarea sa instinctul prin justiție şi dând tuturor acțiunilor sale moralitatea care le lipsea înainte. Numai atunci, glasul datoriei înlocuind impulsul fizic şi dreptul luând locul poftei, omul, care până atunci nu luase aminte decât la el însuşi, se vede silit să acționeze pe baza altor principii şi să-şi consulte rațiunea înainte de a da curs înclinărilor sale. Deşi în această stare el se lipseşte de o serie de avantaje pe care le avea de la natură, câştigă altele mai mari, însuşirile sale sunt puse în acțiune şi se dezvoltă, ideile sale devin mai cuprinzătoare, sentimentele i se înnobilează, sufletul său în întregime se înalță atât de mult încât, dacă abuzurile acestei noi stări nu l-ar face adesea să decadă mai jos de starea pe care a părăsit-o, ar

Universitatea Spiru Haret

trebui să binecuvânteze neîncetat momentul fericit în care s-a smuls pentru totdeauna din starea de natură, transformându-se dintr-un animal stupid şi mărginit într-o fiinţă inteligentă, într-un om.

Să reducem tot acest bilanţ la câţiva termeni uşor de comparat: ceea ce pierde omul prin contractul social este libertatea sa naturală şi dreptul nelimitat de a-şi însuşi tot ce îl ispiteşte şi îl poate atinge; de câştigat, câştigă libertatea civilă şi proprietatea a tot ceea ce posedă. Pentru a nu ne încurca în aceste compensaţii, trebuie să distingem bine libertatea naturală, care nu are alte limite decât forţele individului, de libertatea civilă, care este limitată de către voinţa generală; de asemenea, trebuie să distingem posesiunea, care nu e decât efectul forţei, sau dreptul primului ocupant, de proprietate, care nu poate fi întemeiată decât pe un titlu pozitiv.

Pe baza celor de mai sus, s-ar putea adăuga la avantajele stării civile libertatea morală, singura care-l face pe om să fie cu adevărat stăpân pe sine; căci impulsul exclusiv al poftei înseamnă sclavie, pe când ascultarea de o lege pe care singur ţi-ai stabilit-o înseamnă libertate. Dar iată că am stăruit şi aşa prea mult asupra acestui punct, şi sensul filosofic al cuvântului *libertate* nu intră în subiectul meu.

CARTEA III[1]

Înainte de a vorbi despre feluritele forme de guvernământ, să încercăm a stabili înţelesul exact al acestui cuvânt, care încă n-a fost prea bine lămurit.

[1] Planul acestei cărţi este următorul:

a) I şi II. Ce este guvernământul? Care este principiul ce constituie diferitele lui forme?

b) III–VII. Diverse forme de guvernământ.

c) VIII şi IX. Nu există formă de guvernământ care să se potrivească oricărei ţări.

d) X–XV. Guvernământul are totdeauna tendinţa de a impieta asupra suveranităţii, aceasta nu se poate menţine decât graţie unor adunări periodice. Poporul trebuie să evite a recurge la reprezentanţi.

e) XVI şi XVII. Cum se instituie o formă de guvernământ.

f) XVIII. Cum pot fi prevenite uzurpările guvernământului.

Universitatea Spiru Haret

*

Capitolul I

DESPRE GUVERNĂMÂNT ÎN GENERAL

Înştiinţez pe cititori că acest capitol trebuie să fie citit cu răbdare, căci nu cunosc arta de a fi limpede pentru cine nu vrea să fie atent.

Orice acţiune liberă are două cauze care colaborează pentru a o produce: una morală, adică voinţa care determină actul; alta fizică, adică puterea care o îndeplineşte. Când merg spre un obiect, trebuie în primul rând să vreau să merg într-acolo; în al doilea rând, trebuie să mă ducă picioarele. Un paralitic care ar vrea să alerge şi un om sprinten care n-ar vrea, vor rămâne amândoi pe loc. Corpul politic are aceleaşi mobiluri: şi la el putem deosebi forţa şi voinţa: una sub numele de *putere legislativă,* cealaltă sub numele de *putere executivă*. Nimic nu se face sau n-ar trebui să se facă fără concursul lor.

Am văzut că puterea legislativă aparţine poporului şi nu-i poate aparţine decât lui. Este uşor de văzut, dimpotrivă, pe temeiul principiilor stabilite mai înainte că puterea executivă nu poate să aparţină obştei, ca legislatoare sau suverană, pentru că această putere nu e formată decât din acte particulare care nu sunt de resortul legii şi în consecinţă nici de cel al suveranului, ale cărui acte nu pot fi decât legi.

Forţei publice îi trebuie un agent al ei care s-o unească şi s-o pună în acţiune potrivit directivelor voinţei generale, care să servească la crearea legăturii dintre stat şi suveran şi care să însemne întrucâtva, în persoana publică, ceea ce înseamnă în om uniunea sufletului cu trupul. Iată care e în stat rostul guvernământului, confundat în mod nepotrivit cu suveranul, al cărui instrument este.

Prin urmare, ce este guvernământul? Un corp intermediar, plasat între supuşi şi suveran pentru legătura reciprocă şi însărcinat cu aplicarea legilor şi menţinerea libertăţii, atât civile cât şi politice.

Membrii acestui corp se numesc magistraţi sau *regi*, adică *guvernatori;* iar corpul întreg poartă numele de *principe*[*]. Aşadar, au multă dreptate cei care susţin că actul prin care un popor se supune unor şefi nu este un contract. Nu este decât o însărcinare, o slujbă, în care, ca simpli slujitori ai suveranului, ei exercită în numele lui

[*] Astfel, la Veneţia se dă colegiului titulatura de serenissime-principe *chiar când dogele nu este de faţă*. (Nota lui Rousseau)

Universitatea Spiru Haret

puterea pe care le-a încredințat-o și pe care el o poate limita, modifica și lua înapoi când dorește, înstrăinarea unui astfel de drept fiind incompatibilă cu natura corpului social și potrivnică scopului asociației.

Vom numi deci *guvernământ* sau administrație supremă exercitarea legitimă a puterii executive, și principe sau magistrat omul sau corpul însărcinat cu această administrație.

*

Capitolul III

ÎMPĂRȚIREA GUVERNĂMINTELOR

Anexa A

Am văzut în capitolul precedent de ce există diverse feluri sub forme de guvernământ, potrivit numărului de membri din care este alcătuit guvernământul; rămâne să vedem, în capitolul de față, cum se face această împărțire.

Suveranul poate, în primul rând, să încredințeze guvernământul întregului popor sau celei mai mari părți a lui, în așa fel încât să existe mai mulți cetățeni magistrați decât cetățeni simpli particulari. Această formă de guvernământ se numește *democrație*.

El poate, de asemenea, să restrângă guvernământul în mâinile unui mic număr de oameni, astfel încât să existe mai mulți cetățeni simpli decât magistrați; această formă poartă numele de *aristocrație*.

În sfârșit, el poate concentra întreg guvernământul în mâinile unui magistrat unic, de la care toți ceilalți își dețin puterea. Aceasta a treia formă este cea mai obișnuită și se numește *monarhie* sau guvernământ regal.

Trebuie să observăm că toate aceste forme, sau cel puțin primele două, pot fi extinse sau restrânse, având în această privință o libertate destul de mare; căci democrația poate să cuprindă întreg poporul sau să se restrângă doar la jumătatea lui. La rândul ei, aristocrația poate, de la jumătatea poporului, să se restrângă în mod nedeterminat până la cel mai mic număr. Regalitatea însăși este susceptibilă de oarecare împărțire. Sparta a avut întotdeauna, potrivit constituției sale, doi regi; și s-au putut vedea în Imperiul roman până la 8 împărați dintr-o dată, fără să se poată spune totuși că Imperiul ar fi fost împărțit. Așadar, există un punct în care fiecare formă de guvernământ se confundă cu

Universitatea Spiru Haret

forma următoare, şi se poate ca, numai sub aceste trei denumiri, guvernământul să fie în realitate susceptibil de tot atâtea forme diferite câți cetățeni cuprinde statul.

Mai mult încă: acelaşi guvernământ putându-se subîmpărți, în anumite privințe, în mai multe părți, una administrată într-un fel şi alta în alt fel, pot rezulta din combinarea acestor trei forme o mulțime de forme mixte, dintre care fiecare se poate înmulți prin toate formele simple.

În toate timpurile s-a discutat mult asupra celei mai bune forme de guvernământ fără a se ține seama că fiecare formă poate să fie în anumite cazuri cea mai bună, şi în altele cea mai rea.

Dacă, în diferitele forme de state, numărul magistraților supremi trebuie să fie în raport invers cu cel al cetățenilor, urmează că, în general, guvernământul democratic se potriveşte mai bine statelor mici, aristocrația celor mijlocii şi monarhia celor mari. Această regulă se poate deduce direct din principiile deja stabilite. Dar ce te faci cu mulțimea împrejurărilor care pot da naştere la excepții?

*

Capitolul IV

DESPRE DEMOCRAȚIE

Cel care face legile ştie mai bine decât oricine cum trebuie să fie îndeplinite şi interpretate. S-ar părea deci că nu e cu putință să existe o constituție mai bună decât cea în care puterea executivă este unită cu cea legislativă; dar tocmai aceasta face ca un astfel de guvernământ să fie insuficient în anumite privințe, din pricină că lucruri care ar trebui să fie deosebite nu sunt deosebite, iar principele şi guvernul fiind aceeaşi persoană, nu alcătuiesc, ca să spun astfel, decât un guvernământ fără guvernământ.

Nu e bine ca cel care face legile să le şi execute şi nici ca întregul corp al poporului să-şi abată atenția de la scopurile generale, pentru a o acorda celor particulare. Nimic nu este mai primejdios decât amestecul intereselor private în treburile publice şi folosirea abuzivă a legilor de către guvernământ este un rău mai mic decât coruperea legislatorului, consecință de neînlăturat a scopurilor particulare. Atunci, statul fiind alterat în substanța sa, orice reformă devine imposibilă. Un popor care n-ar abuza niciodată de guvernământ n-ar

Universitatea Spiru Haret

abuza nici de independenţă; un popor care ar guverna întotdeauna bine n-ar avea nevoie să fie guvernat.

Luând cuvântul în sensul lui strict, o adevărată democraţie n-a existat niciodată şi nici nu va putea exista vreodată. Este împotriva ordinii fireşti ca numărul mare să guverneze, iar cel mic să fie guvernat. Nu ne putem închipui un popor stând necontenit în adunare, ocupat cu treburile publice, şi lesne se poate vedea că n-ar putea institui pentru aceasta comisii, fără ca forma administraţiei să se schimbe.

Într-adevăr, cred că pot afirma în principiu că atunci când funcţiunile guvernământului sunt împărţite între mai multe tribunale, cele mai puţin numeroase îşi câştigă, mai curând sau mai târziu, autoritatea cea mai mare, chiar dacă n-ar fi decât din pricina uşurinţei de a rezolva treburile, uşurinţă care, în mod firesc, le conferă autoritate.

De altfel, câte condiţii greu de întrunit nu presupune un astfel de guvernământ! Mai întâi, un stat foarte mic, în care poporul să se poată uşor aduna şi în care fiecare cetăţean să-i poată cunoaşte lesne pe toţi ceilalţi; în al doilea rând, o mare simplitate de moravuri, care să împiedice ivirea prea multor probleme şi discuţii spinoase; în sfârşit, o mai mare egalitate în ranguri şi averi, fără care egalitatea în drepturi şi autoritate nu ar putea dăinui multă vreme; în sfârşit, lux cât mai puţin sau deloc, căci luxul fie că rezultă din bogăţii, fie că le face să fie necesare; el corupe deopotrivă pe bogat şi pe sărac: pe unul prin posesie, pe celălalt prin invidie; el duce patria la moleşire şi vanitate; răpeşte statului pe toţi cetăţenii, pentru a-i aservi unii altora şi pe toţi opiniei.

Iată de ce un autor celebru[2] a stabilit că virtutea este principiul republicii, căci toate aceste condiţii n-ar putea să existe fără virtute; dar, din pricină că n-a făcut distincţiile necesare, acestui mare geniu i-a lipsit adeseori justeţea, uneori limpezimea, şi n-a observat că, autoritatea suverană fiind peste tot aceeaşi, acelaşi principiu trebuie să-şi găsească locul în orice stat bine alcătuit, e drept că într-o măsură mai mare sau mai mică, potrivit formei de guvernământ.

Adăugăm că nu există guvernământ mai supus războaielor civile şi tulburărilor lăuntrice decât cel democratic sau popular, pentru că nu există niciunul care să tindă atât de tare şi atât de continuu să-şi

[2] *Spiritul legilor,* III, 3 şi V. 2.

Universitatea Spiru Haret

schimbe forma şi care să ceară atâta vigilenţă şi curaj pentru a fi menţinut în forma sa.

Cetăţeanul, mai ales în statele cu această alcătuire, trebuie să se înarmeze cu forţă şi statornicie şi să-şi repete în fiecare zi a vieţii, în sinea lui, cuvintele unui virtuos palatin* din Dieta Poloniei: *Malo periculosam libertatem quam quietum servitium!*[3]

Dacă ar exista un popor de zei, s-ar guverna democratic. Oamenilor nu li se potriveşte un guvernământ atât de perfect.

*

Capitolul V
DESPRE ARISTOCRAŢIE

Avem aici de-a face cu două persoane morale bine distincte: guvernământul şi suveranul, adică, în consecinţă, cu două voinţe generale: una faţă de toţi cetăţenii, cealaltă numai faţă de membrii administraţiei. Astfel, deşi guvernământul îşi poate reglementa ordinea sa interioară după cum îi place, el nu poate niciodată să vorbească poporului decât în numele suveranului, cu alte cuvinte în numele poporului însuşi, ceea ce nu trebuie uitat niciodată.

Cele dintâi societăţi s-au guvernat aristocratic. Şefii de familie hotărau între ei asupra treburilor publice. Cei tineri cedau fără greutate în faţa autorităţii experienţei. De aici numele de *preoţi, bătrâni, senat, geronţi*.[4] Sălbaticii din America de Nord se guvernează astfel şi în zilele noastre, şi sunt foarte bine guvernaţi.

Dar, pe măsură ce inegalitatea creată prin instituţii a căpătat mai multă preponderenţă decât inegalitatea naturală, bogăţia sau puterea** a fost preferată vârstei, şi aristocraţia a ajuns să fie electivă. În sfârşit, puterea transmisă copiilor de către tată o dată cu bunurile făcând ca familiile să devină patriciene, a făcut ca şi guvernământul să fie ereditar, astfel că s-au putut vedea senatori la vârsta de douăzeci de ani.

---

* *Palatinul Posnaniei, tatăl regelui Poloniei, duce de Lorena.* (Nota lui Rousseau)

[3] Mai bine o libertate primejdioasă decât o sclavie liniştită.

[4] Geronte, înseamnă, în greceşte, bătrân. Acelaşi sens se află şi în etimologia cuvintelor *preot* şi *senat.*

** *Este limpede că* optimates, *la cei vechi nu înseamnă cei mai buni, ci cei mai puternici.*(Nota lui Rousseau)

Universitatea Spiru Haret

Există deci trei feluri de aristocrație: naturală, electivă, ereditară. Cea dintâi nu este potrivită decât unor popoare simple; a treia este cea mai rea dintre toate formele de guvernământ; a doua este cea mai bună; este aristocrația propriu-zisă.[5]

În afară de avantajul distingerii celor două puteri, ea îl mai are şi pe acela de a-şi putea alege membrii: căci în guvernământul popular toți cetățenii se nasc magistrați, pe când acest fel de guvernământ îi limitează la un număr mic, şi ei nu devin magistrați decât prin alegere[*]: mijloc prin care cinstea, cultura, experiența şi toate celelalte calități care atrag preferința şi stima publică sunt tot atâtea noi chezăşii ale unei guvernări înțelepte.

În afară de aceasta, adunările se fac mai uşor; treburile se discută mai bine şi se rezolvă cu mai multă ordine şi urgență; creditul statului este susținut mai bine față de străinătate de către nişte venerabili senatori, decât de către o mulțime necunoscută sau disprețuită.

Într-un cuvânt, este ordinea cea mai bună şi cea mai firească ca cei mai înțelepți să guverneze mulțimea, atunci când există siguranța că o vor guverna spre folosul ei, iar nu pentru al lor. Nu trebuie înmulțite zadarnic instituțiile şi nici să se facă cu douăzeci de mii de oameni ceea ce o sută de oameni aleşi pot face mai bine. Dar trebuie remarcat că interesul de corp începe să îndrumeze aici mai puțin forța publică pe temeiul voinței generale, şi că o tendință inevitabilă răpeşte legilor o parte din puterea executivă.

Având în vedere interesele particulare, nu e nevoie nici de un stat atât de mic şi nici de un popor atât de simplu şi de drept încât îndeplinirea legilor să urmeze imediat voinței publice, ca într-o bună democrație. Dar nu trebuie nicio națiune atât de mare încât şefii, răspândiți pentru a o putea cârmui, să ajungă a face pe suveranii în departamentul lor şi să înceapă prin a se face independenți, pentru ca în cele din urmă să devină stăpâni.

---

[5] Rousseau deosebeşte deci un sens larg şi un sens restrâns al cuvântului aristocrație. Socotind aristocrația ereditară ca pe cel mai rău guvernământ, Rousseau se opune lui Montesquieu, care socotea necesar ca nobilimea ereditară să joace măcar un rol politic important.

[*] *E foarte important să se reglementeze prin legi forma în care se face alegerea magistraților, căci, lăsând alegerea pe seama voinței prințului, nu se poate evita căderea în aristocrația ereditară, aşa cum s-a întâmplat cu republicile din Veneția şi Berna. Astfel, prima este de multă vreme un stat dizolvat, dar a doua se menține prin marea înțelepciune a senatului său[54]; este o excepție foarte onorabilă, dar foarte primejdioasă.* (Nota lui Rousseau)

Universitatea Spiru Haret

Dar dacă aristocrația cere cu câteva virtuți mai puțin decât guvernământul popular, ea cere în schimb altele, care îi sunt proprii, ca moderația la cei bogați şi mulțumirea la cei săraci; căci se pare că o egalitate riguroasă ar fi deplasată; ea n-a fost observată nici măcar în Sparta.

De altfel, dacă această formă presupune o anumită inegalitate de avere, aceasta e tocmai pentru ca în general administrarea treburilor publice să fie încredințată celor care îi pot consacra mai bine tot timpul lor, dar nu, aşa cum pretinde Aristotel, pentru ca bogații să fie întotdeauna preferați. Dimpotrivă, e foarte important ca uneori, din alegeri făcute pe criterii contrarii, poporul să învețe că în aprecierea meritelor oamenilor există şi alte motive pentru a fi preferați, mai importante decât bogăția.

Capitolul VI

DESPRE MONARHIE

Am considerat până acum principele ca pe o persoană morală şi colectivă, unită prin puterea legilor şi deținătoare, în stat, a puterii executive. Vom considera acum această putere reunită în mâinile unei persoane fizice, a unui om real, care singur să aibă dreptul de a dispune de ea, potrivit legilor. Este ceea ce se numeşte un monarh sau un rege.

Spre deosebire de celelalte administrații, în care o ființă colectivă reprezintă un individ, de data aceasta un individ reprezintă o ființă colectivă astfel încât unitatea morală care constituie principele este în acelaşi timp şi o unitate fizică, în care se află reunite în mod natural toate facultățile pe care legea le reuneşte dincolo cu atâtea eforturi.

Astfel voința poporului, voința principelui, forța publică a statului şi forța particulară a guvernământului răspund toate aceluiaşi scop, toate resorturile mecanismului se află în aceeaşi mână, totul se îndreaptă către acelaşi țel; nu există mişcări opuse care să se anuleze una pe alta, şi nu se poate imagina niciun alt fel de alcătuire în care să se obțină o putere de acțiune mai mare cu un efort mai mic. Arhimede stând liniştit pe țărm şi cârmuind fără greutate pe valuri o corabie mare este imaginea unui monarh îndemânatec care guvernează din cabinetul său de lucru state vaste şi pune totul în mişcare în timp ce el însuşi pare nemişcat.

Dar dacă nu există guvernământ care să aibă mai multă vigoare, nu există nici altul în care voința particulară să aibă mai multă putere

Universitatea Spiru Haret

şi să domine mai uşor pe celelalte; totul se îndreaptă către acelaşi ţel, este adevărat; dar acest ţel nu este cel al fericirii publice; şi chiar forţa administraţiei se întoarce necontenit în dauna statului.

Regii vor să fie absoluţi, şi din depărtare li se strigă că cel mai bun mijloc pentru aceasta este să se facă iubiţi de popoarele lor. Această maximă este foarte frumoasă, ba chiar foarte adevărată în anumite privinţe; din nefericire însă, curţile domneşti îşi vor bate întotdeauna joc de ea. Puterea care izvorăşte din dragostea popoarelor este, desigur, cea mai mare; dar e şubredă şi condiţionată: niciodată principii nu se vor mulţumi cu ea. Cei mai buni regi voiesc să poată fi şi răi dacă aşa le place, fără a înceta să fie stăpâni. Zadarnic le va spune cugetătorul politic că, forţa poporului fiind forţa lor, au cel mai mare interes ca poporul să fie înfloritor, numeros şi de temut; ei ştiu prea bine că asta nu e adevărat. Interesul lor personal este, în primul rând, ca poporul să fie slab, nenorocit şi să nu le poată rezista niciodată. Mărturisesc că, dacă presupunem că supuşii ar fi întotdeauna perfect supuşi, atunci şi interesul principelui ar fi ca poporul să fie puternic, dat fiind că această putere, fiind a lui, l-ar face să fie temut de vecinii săi; cum însă acest interes nu e decât secundar şi subordonat, iar cele două presupuneri sunt incompatibile, e firesc ca principii să prefere maxima de cea mai imediată utilitate pentru ei. Acest lucru a fost arătat cu multă pregnanţă de către Samuel, la evrei, iar Machiavelli l-a demonstrat până la evidenţă. Prefăcându-se că dă lecţii regilor, a dat o mare lecţie popoarelor. *Principele* lui Machiavelli este cartea republicană.[*]

---

[*] Machiavelli era un om cinstit şi un bun cetăţean; fiind însă legat de casa de Medicis, a fost silit, în condiţiile oprimării patriei sale, să-şi ascundă dragostea de libertate. Însăşi alegerea execrabilului său erou (Cezar Borgia) manifestă îndeajuns intenţia sa secretă. Iar opoziţia maximelor din cartea sa *Principele* cu cele din *Discursuri asupra lui Titus Livius* şi din *Istoria Florenţei* demonstrează că acest cugetător politic profund n-a avut parte până azi decât de cititori superficiali şi corupţi. Curtea din Roma a interzis cu străşnicie cartea lui, şi nu fără motiv; tocmai această curte fusese descrisă de el în modul cel mai vădit. (Nota lui Rousseau, 1782).

Această interpretare republicană a lui Machiavelli nu este numai a lui Rousseau. După Spinoza, o propune şi Diderot în *Enciclopedie*. În Machiavelli trebuie văzut mai ales un patriot care, în timpul său, nu găseşte altă posibilitate de a-şi scoate patria din anarhie şi de sub oprimarea străină, decât în apariţia unui principe puternic, în stare să-şi folosească toate mijloacele pentru a-şi extinde puterea. De aici aspectul republican şi monarhist ale acestei doctrine complexe.

Universitatea Spiru Haret

Am găsit, prin raporturile generale, că monarhia nu se potriveşte decât statelor mari; la aceeaşi concluzie vom ajunge şi examinând monarhia în sine. Cu cât administraţia publică este mai numeroasă, cu atât raportul de la principe la supuşi se micşorează şi se apropie de egalitate, în aşa fel încât în democraţie acest raport ajunge a fi 1, adică însăşi egalitatea. Acelaşi raport creşte pe măsură ce guvernământul se concentrează şi ajunge la maximum când guvernământul este în mâinile unei singure persoane. Dar atunci există o prea mare distanţă între principe şi popor, şi statului îi lipseşte legătura. Pentru a o forma, sunt necesare categorii intermediare, este nevoie de prinţi, granzi şi o nobilime, care să umple golul. Dar nimic din toate acestea nu se potriveşte unui stat mic, pe care aceste ierarhii îl ruinează.

Dar dacă e greu ca un stat mare să fie bine guvernat, cu atât mai greu este ca el să fie bine guvernat de către un singur om, şi ştie oricine ce se întâmplă când regele îşi pune înlocuitor.

Un defect esenţial şi inevitabil, care va pune întotdeauna guvernământul monarhic mai prejos de cel republican este că în guvernământul republican votul public nu ridică aproape niciodată în locurile de frunte decât oameni luminaţi şi capabili, care să le ocupe cu cinste; în timp ce în regimul monarhic cei care parvin nu sunt, de cele mai multe ori, decât nişte mici încurcă-lume, escroci sau intriganţi, ale căror mici talente – prin care la curte se ajunge la situaţii înalte – nu-i ajută decât să arate publicului cât sunt de stupizi, de îndată ce au ajuns la aceste situaţii. Poporul se înşeală mult mai puţin decât principele în privinţa acestei alegeri; un adevărat om de merit într-o funcţie înaltă este o raritate aproape tot atât de mare ca şi un prost în fruntea unui guvernământ republican. Iată de ce când printr-o întâmplare fericită, într-o monarhie aproape complet ruinată de această liotă de jalnici administratori, ajunge la cârma treburilor publice un astfel de om, născut pentru a conduce, rămâi surprins de câte resurse găseşte, lucru care face epocă în istoria unei ţări.

Pentru ca un stat monarhic să poată fi bine guvernat, ar trebui ca mărimea sau întinderea sa să fie pe măsura însuşirilor acestuia care îl guvernează. E mai uşor să cucereşti decât să conduci. Cu o pârghie corespunzătoare, un singur deget îţi e de ajuns pentru a muta lumea din loc: dar pentru a o putea susţine, e nevoie de umerii lui Hercule. De îndată ce un stat este cât de cât mai mare, principele este aproape întotdeauna prea mic. Când se întâmplă, dimpotrivă, ca statul să fie prea mic pentru şeful său, ceea ce este foarte rar, şi atunci statul este prost guvernat, pentru că conducătorul, urmărindu-şi scopurile sale

Universitatea Spiru Haret

mărețe, uită de interesele popoarelor, cărora folosirea abuzivă a talentelor lui excedentare nu le aduce mai puține nenorociri decât le-ar aduce lipsa de talent a unui conducător mărginit. Ar trebui, ca să spunem așa, ca un regat să se mărească sau să se micşoreze la fiecare domnie după capacitățile principelui; în timp ce, talentele unui senat având un volum mai stabil, statul poate avea atunci limite constante, fără ca administrația să meargă mai prost.

Inconvenientul cel mai evident al guvernământului unei singure persoane constă în lipsa acestei succesiuni continue care formează la celelalte două o legătură neîntreruptă. Când moare un rege, e nevoie de altul; alegerile lasă întotdeauna intervale primejdioase; ele sunt furtunoase; şi afară doar de cazul când cetățenii ar fi complet dezinteresați sau de o perfectă integritate, lucru care într-un astfel de guvernământ nu se prea întâmplă, intriga şi corupția se vor ivi. E greu ca cel căruia i-a fost vândut statul să nu-l vândă la rândul său şi să nu se despăgubească pe spinarea săracilor de banii ce i-au fost storşi de către cei puternici. Sub o astfel de administrație, mai curând sau mai târziu totul ajunge să fie de vânzare, astfel că pacea care există sub regi este mai rea decât dezordinea interregnurilor.

Ce s-a făcut pentru preîntâmpinarea unor astfel de rele? Coroana a fost făcută ereditară în anumite familii şi s-a stabilit o ordine de succesiune prin care să se înlăture certurile la moartea regilor; adică, înlocuindu-se inconvenientul alegerilor prin cel al regenților, s-a preferat, în locul unei administrații înțelepte, o linişte aparentă şi s-a socotit că e mai bine să se accepte riscul de a avea drept conducători nişte copii, monştri sau imbecili, decât să fie certuri cu privire la alegerea de şefi buni. Nu s-a luat în seamă faptul că cine se expune astfel la riscul unei alternative adună aproape toate şansele împotriva sa. Plină de înțeles era vorba tânărului Denys, căruia tatăl său, mustrându-l pentru o faptă rea, i-a spus: „Ți-am dat eu o astfel de pildă? – A, răspunse fiul, tatăl tău nu era rege!"

Totul contribuie pentru a-l lipsi de simțul dreptății şi de judecată pe omul crescut ca să poruncească altora. După cum se zice, se depune multă osteneală pentru ca tinerii prinți să învețe arta de a domni: dar această educație nu pare să le fie de folos. Ar fi mai bine dacă s-ar începe prin a-i învăța arta de a asculta. Cei mai mari regi din istorie n-au fost crescuți pentru a domni; aceasta e o ştiință pe care o stăpâneşti cu atât mai puțin cu cât ai învățat-o mai mult, şi pe care ți-o însuşeşti mai bine ascultând decât poruncind. Nam utilissimus idem ac

Universitatea Spiru Haret

brevissimus bonarum malarumque rerum delectus, cogitare quid aut nolueris sub alio principe, aut volueris.*

O consecință a acestei lipse de coerență este nestatornicia guvernământului regal, care, conducându-se când după un plan când după altul, potrivit caracterului principelui care domnește sau al celor care domnesc în numele lui, nu poate avea multă vreme același țel și nici mereu aceeași conduită; această variație face ca statul să rătăcească mereu din precept în precept și din proiect în proiect, lucru care nu se întâmplă în regimurile unde monarhul este mereu același. Se mai observă și că, în general, în timp ce la curte e mai multă viclenie, în senat e mai multă înțelepciune; și că republicile se îndreaptă spre țelurile lor, urmând planuri mai constante și mai riguros aplicate, în loc ca fiecare schimbare survenită la cârmă să producă o schimbare în stat, regula comună a tuturor miniștrilor și aproape a tuturor regilor fiind aceea de a lua în orice chestiune o hotărâre contrarie aceleia luate de predecesorul lor.

Din aceeași lipsă de coerență provine și inconsistența unui sofism foarte obișnuit la cugetătorii politici regali; aceștia nu numai că compară guvernământul civil cu conducerea unei familii și pe monarh cu tatăl de familie, eroare care a și fost respinsă ca atare, dar ei și atribuie cu dărnicie acestui magistrat toate virtuțile de care ar avea nevoie și presupun întotdeauna că monarhul este ceea ce ar trebui să fie; presupunere pe temeiul căreia regimul monarhic este, evident, preferabil oricărui alt regim, deoarece el este incontestabil cel mai puternic, și pentru a fi și cel mai bun nu-i lipsește decât o voință de corp mai conformă cu voința generală.

Dar dacă, după Platon, regele prin natură este un personaj atât de rar, de câte ori natura și norocul își vor da mâna ca să-l încoroneze? Și dacă educația regală corupe în mod necesar pe cei care o primesc, ce am putea nădăjdui de la un șir întreg de oameni crescuți ca să domnească? Ar însemna deci să vrem cu tot dinadinsul să ne înșelăm dacă am confunda guvernământul regal cu guvernământul unui rege bun. Pentru a înțelege ce este acest guvernământ în sine, trebuie să-l vedem cum se înfățișează sub monarhi mărginiți sau răi; căci ei vor fi așa când se vor urca pe tron sau tronul îi va face să fie astfel.

---

* Tacit, *Istoria*[6] (Nota lui Rousseau).

[6] „Căci pentru a discerne repede binele de rău, cel mai bine este să te întrebi ce ai voit sau nu ai fi voit sub domnia altui prinț”. (Istoria I, 16)

Universitatea Spiru Haret

Aceste dificultăți n-au scăpat autorilor noştri, care, însă, nu s-au oprit asupra lor. Leacul este, spun ei, să te supui fără să murmuri; Dumnezeu, în mânia sa, dă regi răi, aşa că trebuie să-i suportăm ca pe nişte pedepse ale cerului. Un asemenea discurs este, desigur, înălțător; nu ştiu însă dacă nu s-ar potrivi mai bine într-un amvon decât într-o scriere politică. Ce-ați spune despre un doctor care făgăduieşte minuni şi a cărui artă constă în a-şi îndemna bolnavul la răbdare? Ştim bine că trebuie să răbdăm o cârmuire rea, atunci când o avem; chestiunea ar fi însă cum să găsim una bună.

Capitolul IX

DESPRE SEMNELE UNUI BUN GUVERNĂMÂNT

Când se cere să se răspundă în mod absolut care este cel mai bun guvernământ, ni se pune o întrebare insolubilă, deoarece este neprecisă sau, dacă vreți, are tot atâtea soluții bune câte combinații posibile există în pozițiile absolute şi cele relative ale popoarelor.

Dacă s-ar întreba, însă, după ce semn se poate cunoaşte că un anumit popor este bine sau rău guvernat, atunci ar fi altceva, şi chestiunea de fapt s-ar putea rezolva.

Cu toate acestea ea tot nu este rezolvată, pentru că fiecare vrea să o rezolve în felul său. Supuşii laudă liniştea publică, iar cetățenii libertatea particularilor, unul preferă siguranța avutului, altul siguranța persoanelor; unul pretinde că cel mai bun guvernământ este cel mai sever, altul susține că e cel mai blând; unul vrea ca crimele să fie pedepsite, altul ca ele să fie preîntâmpinate; unul găseşte că e bine să fii temut de vecini, altul preferă ca aceştia să nu te ia în seamă; unul este mulțumit când banii circulă, altul cere neapărat ca poporul să aibă pâine. Chiar dacă am cădea de acord asupra tuturor acestor puncte şi asupra altora asemănătoare, cu cât am fi mai înaintați? Cantitățile morale neavând o măsură precisă, chiar dacă am cădea de acord asupra semnului, cum ne-am putea înțelege asupra evaluării lui?

În ceea ce mă priveşte, mă mir întotdeauna că se nesocoteşte un semn atât de simplu, sau că reaua credință împiedică lumea să cadă de acord asupra lui. Care este scopul asociației politice? Este conservarea şi prosperitatea membrilor săi. Şi care este semnul cel mai sigur că aceştia se conservă şi prosperă? Este numărul populației. Nu încetați

Universitatea Spiru Haret

deci să găsiți în altă parte acest semn de disputat. În condiții egale, guvernământul cel mai bun este, în mod netăgăduit, acela în care, fără mijloace străine, fără naturalizări, fără colonii, cetățenii sporesc şi se înmulțesc cel mai mult. Guvernământul sub care poporul scade şi se împuținează este cel mai rău. Matematicieni, acum este rândul vostru: calculați, măsurați, comparați.*

---

* *Pe temeiul aceluiaşi principiu trebuie să judecăm şi veacurile care merită întâietatea în ceea ce priveşte prosperitatea genului uman. Prea mult au fost admirate cele în care au înflorit literatura şi artele, fără să se pătrundă tâlcul ascuns al culturii lor, fără să se ia în considerare urmările lor funeste:* „Idque aput imperitos humanitas vocabatur, quum pars servitutis esset"[7].

Oare niciodată nu vom vedea în maximele din cărți interesul josnic care îi face pe autori să vorbească? Nu! Orice ar spune ei, atunci când cu toată strălucirea sa, o țară se depopulează, nu este adevărat că totul merge bine. Nu este de ajuns ca un poet să aibă o sută de mii de livre rentă pentru ca secolul său să fie cel mai bun dintre toate. Trebuie să privim mai puțin la tihna aparentă şi la liniştea şefilor şi mai mult la bunăstarea unei națiii întregi, mai ales a statelor celor mai numeroase. Grindina devastează câteva cantoane, dar rareori aduce foametea. Răscoalele şi războaiele civile îi înfricoşează mult pe şefi, dar ele nu primejduiesc adevăratele nenorociri ale popoarelor, care pot avea chiar un răgaz în timpul disputelor în urma cărora se decide cine îi va tiraniza. Adevărata lor înflorire sau nenorocire ia naştere din condițiile lor permanente de trai: când totul stă strivit sub jug, atunci totul piere: atunci şefii, distrugând după pofta inimii, „ubi solitudinem facium, pacent appelant".[8] *Când certurile dintre cei mai mari frământau regatul Franței, iar prelatul-adjunct al Parisului*[9] *se ducea la Parlament cu pumnalul în buzunar, aceasta nu împiedica poporul francez să trăiască fericit şi numeros, într-o cinstită şi veselă îmbelşugare. Odinioară Grecia înflorea în mijlocul celor mai crude războaie; sângele curgea şiroaie iar țara era presărată de leşuri omeneşti. Se părea, spunea Machiavelli, că în mijlocul omorurilor, proscripțiilor şi războaielor civile, republica noastră devenea mai puternică; virtutea cetățenilor, moravurile şi independența lor aveau puterea de a o întări, mai mult decât reuşeau toate certurile s-o slăbească. Puțină frământare dă tărie sufletelor, iar ceea ce face ca într-adevăr omenirea să prospere este nu atât pacea, cât libertatea.* (Nota lui Rousseau).

[7] „Proştii numeau cultură ceea ce nu era decât un început de sclavie" (Tacit: *Agricola,* XXI).

[8] „Când fac pustiu, ei numesc asta pace!" (Tacit: *Agricola,* XXXI).

[9] Cardinalul de Retz. Vezi *Memoriile* lui, Cartea III. Părerea lui Rousseau cu privire la bunăstarea poporului din timpul Frondei este absolută contrară faptelor. Ideea este poate inspirată din Montesquieu (*Grandoarea şi decadența romanilor,* cap. IX).

Universitatea Spiru Haret

Capitolul X

DESPRE ABUZURILE GUVERNĂMÂNTULUI ŞI DESPRE ÎNCLINAREA SA SPRE DEGENERARE

După cum voința particulară acționează neîncetat împotriva voinței generale, tot astfel şi guvernământul face un efort continuu împotriva suveranității. Cu cât sporeşte acest efort, cu atât orânduirea se schimbă în rău; şi cum aici nu există nicio altă voință care, rezistând voinței principelui, s-o contrabalanseze, trebuie să se ajungă la aceea că, mai curând sau mai târziu, principele sfârşeşte prin a asupri suveranul şi rupe tratatul social. Acesta este viciul inerent şi inevitabil, care încă de la naşterea corpului politic tinde fără încetare la distrugerea lui, aşa cum bătrânețea şi moartea distrug până la urmă trupul omului.

Două sunt căile generale prin care degenerează un guvernământ: anume, când el se restrânge sau când statul se dizolvă.

Guvernământul se restrânge atunci când trece de la numărul mare la numărul mic, adică de la democrație la aristocrație şi de la aristocrație la regalitate. Aceasta este înclinația sa firească.[*] Dacă ar

---

[*] *Formarea lentă şi progresul republicii în lagunele Veneției oferă un exemplu demn de notat al acestei treceri, şi e de mirare că de mai bine de douăsprezece veacuri venețienii par a se afla abia la a doua etapă, care a început cu* Serrar di consiglio[10] *în 1198. Cât despre vechii duci care li se atribuie, orice ar spune* Squittinio della liberta veneta[11], *este dovedit că aceştia nu le-au fost suverani.*

Mi se va aduce, desigur, ca obiecție republica romană, care a cunoscut, se va spune, un proces cu totul contrar, trecând de la monarhie la aristocrație şi de la aristocrație la democrație. Sunt departe de a gândi astfel. Cel dintâi aşezământ al lui Romulus a fost un guvernământ mixt, care a degenerat curând în despotism. Din cauze particulare, statul a pierit înainte de vreme, aşa cum mor uneori noii născuți înainte de a atinge vârsta maturității. Alungarea Tarquinilor a marcat adevărata epocă a naşterii republicii. Dar ea n-a luat de la început o formă stabilă, din pricină că lucrurile s-au făcut numai pe jumătate, nedesființându-se patriciatul. Căci în felul acesta, aristocrația ereditară, care e cea mai rea din toate administrațiile legitime, rămânând în conflict cu democrația, formă de guvernământ mereu nesigură şi flotantă, n-a putut să fie fixată, după cum a dovedit Machiavelli, decât odată cu instituirea tribunilor, abia atunci a existat un adevărat guvernământ şi o adevărată democrație. Într-adevăr, poporul era atunci nu numai suveran, ci şi magistrat şi judecător; Senatul nu era decât un tribunal în subordine, pentru temperarea şi concentrarea guvernământului; înşişi consulii, cu toate că erau patricieni şi primi magistrați, iar în timpul de război generali absoluți, nu erau la Roma decât preşedinții poporului. De atunci s-a văzut şi guvernământul pornind pe

Universitatea Spiru Haret

merge înapoi, de la numărul mic către cel mare, am putea spune că se destinde; dar acest proces invers este cu neputință.

Într-adevăr, niciodată guvernământul nu-şi schimbă forma decât atunci când resortul său uzat îl face prea slab pentru a şi-o mai putea păstra. Or, dacă s-ar mai slăbi încă întinzându-se, forța sa ar ajunge să fie cu totul nulă, astfel încât s-ar menține şi mai puțin. Trebuie deci remontat şi strâns resortul pe măsură ce slăbeşte; altfel, statul pe care îl susține ar cădea în ruină.

Dizolvarea unui stat poate surveni în două feluri.

În primul rând, când principele nu mai administrează statul potrivit legilor şi uzurpă puterea suverană. Atunci se produce o schimbare remarcabilă, şi anume că nu guvernământul, ci statul mare se dizolvă, şi în sânul acestuia se formează un alt stat, alcătuit numai din membrii guvernământului, şi care, față de restul poporului, nu este altceva decât un stăpân şi un tiran. Astfel încât, în momentul în care guvernământul uzurpă suveranitatea, pactul social este rupt şi toți simplii cetățeni, reintrând de drept în libertatea lor naturală, sunt siliți – dar nu obligați – să asculte.

Acelaşi lucru se întâmplă şi atunci când membrii guvernământului uzurpă în mod separat puterea pe care n-ar trebui să o exercite decât in corpore; ceea ce nu constituie o mai mică încălcare a legilor, şi produce o dezordine şi mai mare. Avem atunci, pentru a spune astfel, tot atâția principi câți magistrați sunt; iar statul, la fel de divizat ca şi guvernământul, piere sau îşi schimbă forma.

---

panta sa firească şi tinzând puternic spre aristocrație. Patriciatul desființându-se ca de la sine, aristocrația nu se mai afla în corpul patricienilor, ca la Veneția şi la Genova, ci în corpul Senatului compus din patricieni şi plebei, ba chiar şi în corpul tribunilor, când aceştia începură să-şi aroge o putere activă. Căci cuvintele nu schimbă faptele, iar când un popor are şefi care guvernează în locul lui, indiferent ce nume ar purta aceşti şefi, e vorba întotdeauna de aristocrație. Din abuzul aristocrației s-au născut războaiele civile şi triumviratul. Sylla, Iuliu Cezar au ajuns a fi de fapt nişte adevărați monarhi. Şi, în sfârşit, sub despotismul lui Tiberiu, statul a fost dizolvat. Istoria romană nu dezminte deci principiul meu, ci îl confirmă. (Nota lui Rousseau).

[10] „Închiderea consiliului".

[11] Titlul unei lucrări anonime, publicată în 1612, pentru a stabili pretinsul drept al împăraților asupra republicii venețiene.

Universitatea Spiru Haret

Când statul se dizolvă, abuzul guvernământului, oricare ar fi el, capătă numele comun de *anarhie*.[12] Făcând deosebirile necesare, spunem că democraţia degenerează în *ohlocraţie* şi aristocraţia în *oligarhie;* aş adăuga că regalitatea degenerează în *tiranie*. Dar acest din urmă cuvânt este echivoc şi se cere explicat.

În sens vulgar, tiranul este un rege care guvernează cu violenţă, fără a ţine seama de dreptate şi de legi. În sensul precis al cuvântului, tiranul este un particular care îşi arogă autoritatea regală fără să aibă drept la ea. Aşa înţelegeau grecii cuvântul tiran: îl dădeau atât principilor buni cât şi celor răi când autoritatea lor nu era legitimă.[*] Aşadar, *tiran* şi *uzurpator* sunt două cuvinte perfect sinonime.

Pentru a numi în mod diferit lucruri diferite, voi numi *tiran* pe uzurpatorul autorităţii regale, şi *despot* pe uzurpatorul puterii suverane. Tiran este acela care ajunge la putere pe căi ilegale, dar care guvernează potrivit legilor; despot este acela care se situează mai presus chiar şi decât legea.

Astfel tiranul poate să nu fie despot, dar despotul este întotdeauna tiran.

Capitolul XI

DESPRE MOARTEA CORPULUI POLITIC

Aceasta e tendinţa naturală şi inevitabilă a tuturor guvernămintelor, chiar şi a celor mai bine alcătuite. Dacă Sparta şi Roma au pierit, ce stat ar putea nădăjdui să dăinuiască veşnic? Dacă vrem să formăm un aşezământ durabil, să nu ne gândim deci să-l facem etern.

---

[12] Rousseau numeşte aici anarhie orice guvernământ care nu este legitim. El reia aici teoria devierii guvernămintelor, care se găseşte şi în Aristotel (*Politica,* III,V, 2 şi 3). *Ohlocraţie:* guvernământul mulţimii. *Oligarhie:* guvernământul unui mic număr.

[*] *Omnis enim et habentur et dicuntur tyranni, qui potestate utuntur perpetua in ea civitate quae libertate usa est.*[13]

[13] Înţelegem prin tiran pe cei care dispun de putere toată viaţa, într-o cetate care a fost liberă. (Corn. Nep., în Miltiad., cap. VIII). *E drept că Aristotel (*Etica Nicomahică, Cartea VIII, cap. X) *face deosebire între tiran şi rege, prin faptul că cel dintâi guvernează spre propriul său folos, iar cel de-al doilea în folosul supuşilor; dar lăsând la o parte faptul că, în general, toţi autorii greci au folosit cuvântul tiran în alt sens decât al lui Aristotel, aşa cum se vede mai ales în Hieron-ul lui Xenofon, ar însemna, potrivit deosebirii stabilite de Aristotel, că de la începutul lumii n-ar fi existat niciun rege*. (Nota lui Rousseau)

Universitatea Spiru Haret

Ca să reuşeşti, nu trebuie să încerci imposibilul, şi nici să-ţi închipui că vei putea da unei opere omeneşti o trăinicie pe care lucrurile făcute de oameni n-o pot avea.

Corpul politic, întocmai ca şi corpul omului, începe să moară încă de la naşterea sa şi poartă în sine cauzele propriei distrugeri. Dar şi unul şi altul pot avea o constituţie mai mult sau mai puţin robustă, capabilă să le conserve un timp mai scurt. Constituţia omului este opera naturii; cea a statului este o operă artificială. Nu depinde de oameni prelungirea vieţii lor, dar depinde de ei să prelungească viaţa statului cât mai mult cu putinţă, dându-i cea mai bună alcătuire pe care o poate avea. Chiar şi statul cel mai bine constituit poate avea un sfârşit, dar mai târziu decât altul, dacă niciun accident neprevăzut nu-l va duce la pieire înainte de vreme.

Principiul vieţii politice stă în autoritatea suverană. Puterea legiuitoare este inima statului; puterea executivă e creierul care pune toate părţile în mişcare. Creierul poate să sufere o paralizie şi individul totuşi să trăiască. Un om poate rămâne imbecil şi totuşi să trăiască; dar de îndată ce inima şi-a încetat funcţiunile animalul e mort.[14]

Nu prin legi dăinuieşte un stat, ci prin puterea sa legiuitoare. Legea de ieri nu este obligatorie astăzi; dar tăcerea presupune consimţământul tacit, şi se socoteşte că suveranul confirmă neîncetat legile pe care nu le abrogă deşi ar putea să o facă. El vrea mereu tot ceea ce a declarat odată că vrea, atâta timp cât nu revocă această declaraţie.

De ce se acordă atâta respect legilor vechi? Tocmai pentru că sunt vechi. Trebuie să credem că numai înalta valoare a credinţelor antice a putut face ca ele să se păstreze un timp atât de îndelungat: dacă suveranul nu le-ar fi recunoscut neîncetat ca fiind bune, le-ar fi revocat de mii de ori. Iată de ce, departe de a slăbi, legile dobândesc mereu puteri noi în orice stat bine constituit. Autoritatea Antichităţii le face să fie din zi în zi mai invulnerabile; în timp ce oriunde legile, învechindu-se, slăbesc în putere, aceasta dovedeşte că nu mai există putere legiuitoare şi că statul nu mai trăieşte.

[14] În tot acest capitol, Rousseau adânceşte teza lui Montesquieu potrivit căreia motorul unei democraţii este virtutea, adică iubirea binelui public. Când poporul încetează a se interesa de viaţa publică nu mai este cu putinţă niciun fel de democraţie şi, pentru Rousseau, corpul politic este mort.

Universitatea Spiru Haret

Capitolul XVIII

MIJLOACE DE A PREÎNTÂMPINA UZURPĂRILE GUVERNĂMÂNTULUI

Din lămuririle date rezultă, confirmând capitolul XVI, că actul prin care se instituie guvernământul nu este un contract, ci o lege; şi că depozitarii puterii executive nu sunt stăpânii poporului, ci slujbaşii lui; că el îi poate numi şi destitui când îi place, că nu e vorba ca ei să contracteze, ci să asculte; şi că, asumându-şi funcţiunile impuse lor de către stat, ei nu fac altceva decât să-şi îndeplinească datoria de cetăţeni, fără a avea în niciun chip dreptul să discute asupra condiţiilor.

Când se întâmplă deci ca un popor să instituie un guvernământ ereditar, fie monarhic, în cadrul unei familii, fie aristocratic, în cadrul unei categorii de cetăţeni, aceasta nu constituie un angajament pe care şi l-ar lua: e doar o formă provizorie pe care o dă administraţiei, până în momentul în care va găsi de cuviinţă să hotărască altfel.

Este adevărat că aceste schimbări sunt întotdeauna primejdioase, şi că nu trebuie niciodată să te atingi de guvernământul stabilit decât atunci când devine incompatibil cu binele public; dar această circumspecţie este o maximă de politică, iar nu o regulă de drept; iar statul este tot atât de puţin obligat să lase autoritatea civilă şefilor săi, cât este şi de a lăsa autoritatea militară generalilor săi.

Este adevărat şi că în asemenea cazuri nu se pot niciodată observa cu prea multă grijă toate formalităţile cerute pentru a se putea distinge un act legal şi legitim de o agitaţie sediţioasă, şi voinţa unui întreg popor de strigătele unui partid răzvrătit. Mai ales în această împrejurare nu trebuie dat cazului odios decât ceea ce nu i se poate refuza în toată rigoarea dreptului; tot din această obligaţie îşi trage principele şi marele avantaj de a-şi păstra puterea în ciuda poporului, fără să se poată spune că ar fi uzurpat-o; căci, exercitând în aparenţă numai drepturile sale, îi vine foarte lesne să le extindă şi, sub pretextul liniştii publice, să împiedice adunările destinate să restabilească buna ordine. În felul acesta, el se foloseşte de o tăcere pe care o împiedică să fie ruptă, sau de neregulile pe care tot el le pune la cale, pentru a presupune ca fiind în favoarea lui mărturisirile acelora pe care teama îi face să tacă şi pentru a-i pedepsi pe cei care îndrăznesc să vorbească. În felul acesta, decemvirii, care fuseseră mai întâi aleşi pentru un an, apoi confirmaţi pentru încă un an, au încercat să păstreze pentru totdeauna puterea, nemaiîngăduind comiţiilor să se întrunească; prin acest mijloc lesnicios, toate guvernămintele din lume, odată învestite cu forţa publică, uzurpă, mai curând sau mai târziu, autoritatea suverană.

Universitatea Spiru Haret

Adunările periodice de care am vorbit mai înainte sunt de natură să prevină sau să amâne această nenorocire, mai ales atunci când nu au nevoie de o convocare formală, căci atunci principele nu ar putea să le împiedice fără ca astfel să se declare în mod fățiş infractor al legilor şi duşman al statului.

Deschiderea acestor adunări, care nu au alt obiect decât menţinerea tratatului social, trebuie să se facă întotdeauna prin două întrebări, care n-ar putea fi niciodată suprimate şi ar urma să fie puse la vot în mod separat.

Prima întrebare: „Dacă suveranul doreşte să păstreze actuala formă de guvernământ".

A doua întrebare: „Dacă poporul doreşte să lase administraţia celor care sunt actualmente însărcinaţi cu ea".

Presupun aici ceea ce cred că am şi demonstrat, şi anume că nu există în stat nicio lege fundamentală care să nu poată fi revocată, inclusiv însuşi pactul social; căci dacă toţi cetăţenii s-ar aduna pentru ca de comun acord să rupă acest pact, nimeni nu s-ar mai putea îndoi de faptul că el a fost rupt în mod foarte legitim. Grotius e de părere chiar că fiecare individ poate să renunţe la statul al cărui membru este şi să-şi reia libertatea naturală, precum şi bunurile sale, plecând din ţară.[*] Or, ar fi absurd ca toţi cetăţenii laolaltă să nu poată face ceea ce poate face fiecare dintre ei în parte.[15]

[*] *Bineînţeles că nu e vorba de părăsirea ţării pentru a te sustrage de la datoriile tale şi nici pentru a te dispensa să serveşti patria în momentul în care ea are nevoie de tine. Fuga ar fi în acest caz, criminală şi demnă de pedeapsă. N-ar mai fi o retragere, ci o dezertare.* (Nota lui Rousseau)

[15] Acest capitol a părut a fi deosebit de primejdios la Geneva. Procurorul general îl denunţă în mod special, printr-un raport al său către Micul consiliu (19 iunie 1762). Rousseau părea într-adevăr să reclame adunări periodice ale Consiliului general.

Universitatea Spiru Haret

IMMANUEL KANT

CRITICA RAȚIUNII PURE[*]

SINTEZĂ INTRODUCTIVĂ[**]

Kant s-a născut la Königsberg, în 1724. A studiat teologia, ştiinţele naturii şi filosofia la Universitatea din acelaşi oraş. A fost o vreme preceptor, iar din 1755 a devenit *Privat-dozent* (post neretribuit) şi apoi, din 1770 profesor la Universitatea din Königsberg, unde a predat diverse discipline, de la logică, etică şi metafizică până la geografie. Cele mai importante lucrări (scrise, toate, în a doua parte a vieţii sale) sunt următoarele: *Critica raţiunii pure* (ed. I, 1781, ed. a II-a revăzută, în 1787), *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa ca ştiinţă* (1783, concepută ca o lămurire rezumativă a *Criticii raţiunii pure*), *Critica raţiunii practice* (1788), *Întemeierea metafizicii moravurilor* (1785), *Critica facultăţii de judecare* (1790), *Religia în limitele simplei raţiuni* (1793).

În opinia majorităţii exegeţilor, Kant este cel mai important filosof modern. El însuşi şi-a asemănat contribuţia la istoria filosofiei cu o „răsturnare copernicană", gest analog cu mutaţia de mentalitate produsă de înlocuirea de către Copernic a modelului geocentric al sistemului solar cu noul său model heliocentric, fapt ce a modificat radical însăşi concepţia despre sine a omului. „Răsturnarea" produsă de către Kant priveşte mai ales contribuţia sa în domeniul teoriei cunoaşterii, unde se poate afirma că el a fost adevăratul întemeietor al gnoseologiei şi epistemologiei în accepţiunea cunoscută nouă astăzi. Această contribuţie este cunoscută în istoria filosofiei drept „filosofia transcendentală", „filosofia critică" sau „criticismul" kantian. La baza ei stă opinia lui Kant după care clarificarea problemei cunoaşterii nu se poate realiza printr-o cercetare a cunoştinţelor, întreprindere imposibilă datorită întinderii

[*] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, trad. rom. Nicolae Bagdasar, Elena Moisuc, Editura IRI.

[**] Sinteză introductivă de Sergiu Bălan.

Universitatea Spiru Haret

cunoaşterii omeneşti, ci numai printr-o critică a facultăţilor umane de cunoaştere înseşi. Critica cunoaşterii (*Erkenntniskritik*), adică analiza valorii, funcţiilor şi limitelor capacităţilor cognitive umane, realizată prin întemeierea teoriei cunoaşterii ca disciplină autonomă, este singura care poate da un verdict asupra posibilităţii înseşi de existenţă a ştiinţei şi a metafizicii.

În acest sens, cea mai importantă lucrare a lui Kant rămâne *Critica raţiunii pure*. Aici Kant distinge şi tratează succesiv facultăţile cunoaşterii omeneşti: sensibilitatea, intelectul şi raţiunea, determinându-le mecanismele şi principiile de funcţionare, precum şi limitele fiecăreia. Scopul său este de a elucida modul în care se obţin cunoştinţe noi, adică acele judecăţi care au un caracter necesar (asemenea celor analitice) şi, în acelaşi timp, sporesc cunoaşterea (asemenea celor sintetice). Judecăţile care împlinesc ambele cerinţe sunt, după Kant, judecăţile sintetice *a priori*. Sursa sau materia acestor judecăţi o constituie datele sensibile, experienţa, iar forma lor este conferită de către structurile *a priori* ale sensibilităţii şi intelectului.

Prima treaptă a cunoaşterii este sensibilitatea, adică „facultatea de a primi reprezentări". La acest nivel sunt recepţionate din exterior o serie de date senzoriale haotice, neorganizate, aşa-numitul „divers senzorial". Acest material senzorial este sintetizat şi transformat în reprezentări cu ajutorul intuiţiilor pure de spaţiu şi timp, pe care Kant le consideră ca fiind forme ale sensibilităţii, şi nu mărimi obiective.

Treapta următoare, intelectul, prezintă 12 forme *a priori*, numite categorii sau concepte pure, care sunt deduse de către Kant şi grupate în 4 clase: cantitate, calitate, relaţie şi modalitate. Prin intermediul categoriilor sale, intelectul sistematizează reprezentările pe care le aduce la concepte, iar din acestea formează judecăţi analitice sau sintetice. Prin utilizarea acestor concepte pure sau categorii, se constituie şi judecăţile sintetice *a priori*, a căror întemeiere o urmărea filosoful german. Ceea ce ajungem să cunoaştem astfel este lucrul aşa cum ni se arată nouă, aşa cum cade în raza de acţiune a simţurilor, şi nu cum este el în realitate (ca *noumen* sau lucrul în sine, cum îl denumeşte Kant).

La rândul ei, raţiunea este facultatea ideilor, a cărei sferă de aplicare trebuie să se limiteze la domeniul experienţei posibile în genere, cu alte cuvinte nu are dreptul de a se pronunţa cu privire la ceea ce în principiu nu poate fi cunoscut prin simţuri. În cazul în care raţiunea îşi depăşeşte domeniul de competenţă, se produc antinomii, paralogisme şi idealizări, adică tocmai erorile care caracterizează metafizica tradiţională. Orice metafizică viitoare va trebui, după Kant, să respecte domeniul de competenţă al facultăţilor de cunoaştere, adică să nu se pronunţe privitor la ceea ce depăşeşte limitele experienţei posibile în genere.

Aceasta este, pe scurt, filosofia kantiană sau transcendentală a cunoaşterii. Termenul transcendental are acum un sens specific, referitor la condiţiile apriorice ale cunoaşterii umane: „Numesc transcendental, scria Kant, orice cunoaştere care se ocupă în genere nu de obiecte, ci de modul nostru de cunoaştere a obiectelor, întrucât acesta este posibil *a priori*. Un sistem de astfel de concepte s-ar numi filosofie transcendentală".

Universitatea Spiru Haret

*

* *

INTRODUCERE

[Ediția a II-a]

I.

Despre diferența dintre cunoașterea pură şi cea empirică

Nu încape nici o îndoială că orice cunoaştere a noastră începe cu experiența, căci prin ce altceva ar putea fi deşteptată spre funcționare facultatea noastră de cunoaştere, dacă nu prin obiecte care exercită influențe asupra simțurilor noastre şi care pe de o parte, produc ele însele reprezentări, pe de altă parte, pun în mişcare activitatea noastră intelectuală, pentru a le compara, a le lega sau a le separa, prelucrând astfel materialul brut al impresiilor sensibile într-o cunoaştere a obiectelor care se numeşte experiență? Astfel, *cronologic*, nicio cunoaştere nu precede în noi experiența, şi cu ea începe orice cunoaştere.

Dar dacă orice cunoaştere a noastră începe *cu* experiența, aceasta nu înseamnă totuşi că ea provine întreagă *din* experiență. Căci s-ar putea prea bine ca tocmai cunoaşterea noastră prin experiență să fie un compositum din ceea ce primim noi prin impresii şi ceea ce facultatea noastră proprie de cunoaştere (nefiind provocată decât de impresii sensibile) produce din ea însăşi, adaos pe care noi nu-l distingem de acea materie primă mai înainte ca un lung exercițiu să ne fi făcut atenți asupra-i şi abili de a-l separa.

Este deci cel puțin o problemă care reclamă încă o cercetare mai îndeaproape şi care nu poate fi rezolvată imediat, la prima vedere: problema dacă există o astfel de cunoştință independentă de experiență şi chiar de orice impresii ale simțurilor. Astfel de *cunoştințe* se numesc *a priori* şi se deosebesc de cele *empirice*, care îşi au izvoarele lor *a posteriori*, adică în experiență.

Această expresie nu este încă destul de precisă pentru a desemna adecvat întregul sens al problemei de față. Căci se obişnuieşte, desigur, să se spună despre multe cunoştințe derivate din izvoare empirice că noi suntem capabili să le avem sau că le avem *a priori*, fiindcă nu le deducem nemijlocit din experiență, ci dintr-o regulă generală pe care totuşi am împrumutat-o de la experiență. Astfel se zice despre cineva care a săpat la temelia casei sale: el putea să ştie *a priori* că se va prăbuşi, adică el nu avea nevoie să aştepte experiența

Universitatea Spiru Haret

pentru a şti că ea se va surpa de fapt. Dar cu totul *a priori* el nu putea şti aceasta. Că şi corpurile sunt grele şi că, prin urmare, ele cad când li se sustrage suportul, acest lucru trebuia să-l cunoască totuşi mai dinainte cu ajutorul experienței.

În cele ce urmează vom înțelege deci prin cunoştințe *a priori* nu pe acelea care au loc independent de cutare şi cutare experiență, ci pe acelea care sunt independente absolut de orice experiență. Acestora le sunt opuse cunoştințele empirice sau cele care sunt posibile numai *a posteriori*, adică prin experiență. Dar printre cunoştințe *a priori* se numesc pure acelea în care nu este amestecat absolut nimic empiric. Astfel, de exemplu, judecata: orice schimbare îşi are cauza ei, este o judecată *a priori*, dar nu pură, fiindcă schimbarea este un concept care nu poate fi scos decât din experiență.

II.

Noi suntem în posesia unor anumite cunoştințe *a priori* şi însuşi simțul comun nu este niciodată lipsit de astfel de cunoştiințe

Avem nevoie aici de un criteriu cu ajutorul căruia să putem distinge sigur o cunoştință pură de una empirică. Experiența ne învață, într-adevăr, că ceva are o însuşire sau alta, dar nu şi că nu poate fi altfel. Dacă, deci, *în primul rând*, se găseşte o judecată care este gândită în acelaşi timp cu *necesitatea* ei, ea este o judecată *a priori*, iar dacă, pe lângă aceasta, nu este derivată decât din una care este ea însăşi valabilă ca judecată necesară, ea este absolut *a priori*. *În al doilea rând*, experiența nu dă niciodată judecăților ei *universalitate* adevărată sau strictă, ci numai una presupusă şi relativă (prin inducție), astfel încât propriu-zis trebuie să se spună: pe cât am observat până acum, nu se găseşte nicio excepție la cutare sau cutare regulă. Dacă deci o judecată e gândită cu universalitate strictă, adică astfel încât absolut nicio excepție nu e îngăduită ca posibilă, atunci ea nu e dedusă din experiență, ci e valabilă absolut *a priori*. Universalitatea empirică nu este deci decât o înălțare arbitrară a valabilității, de la ceea ce e valabil în cele mai multe cazuri la ceea ce e valabil în toate cazurile, ca de exemplu, în judecata: toate corpurile sunt grele; când, dimpotrivă, universalitatea strictă aparține esențial unei judecăți, atunci această universalitate indică un izvor special de cunoaştere a judecății, anume o facultate de cunoaştere *a priori*. Necesitatea şi universalitatea strictă sunt deci criterii sigure ale unei cunoştințe *a priori* şi inseparabil unite între ele. Dar fiindcă în folosirea lor e mai uşor uneori să se arate limitarea lor empirică decât contingența în judecăți sau fiindcă uneori e mai convingător să se arate universalitatea

Universitatea Spiru Haret

nelimitată pe care o atribuim unei judecăți decât necesitatea ei, atunci e recomandabil să ne servim separat de cele două criterii amintite, fiecare din ele fiind prin el însuşi infailibil.

Se poate uşor arăta că există într-adevăr în cunoaşterea omenească astfel de judecăți necesare şi, în cel mai strict înțeles, universale, prin urmare judecăți pure *a priori*. Dacă vrem un exemplu din ştiințe, atunci nu avem decât să privim toate judecățile matematicii; dacă vrem un exemplu din cea mai comună folosire a intelectului, atunci pentru aceasta poate servi judecata că orice schimbare trebuie să aibă o cauză; ba în cea din urmă, însuşi conceptul de cauză conține atât de evident conceptul unei legături necesare cu un efect şi pe cel al unei stricte universalități a regulii, încât acest concept de cauză s-ar pierde cu totul, dacă l-am deduce, aşa cum a făcut Hume, dintr-o asociație frecventă a ceea ce se întâmplă cu ceea ce precedă şi dintr-o obişnuință izvorâtă din aceasta (prin urmare, dintr-o necesitate numai subiectivă) de a lega reprezentări. Fără a avea nevoie de astfel de exemple pentru a dovedi realitatea unor principii pure *a priori* în cunoaşterea noastră, am putea, de asemenea, demonstra că aceste principii sunt indispensabile pentru posibilitatea experienței însăşi, prin urmare că sunt *a priori*. Căci de unde ar putea lua experiența însăşi certitudinea ei, dacă toate regulile potrivit cărora procedează ar fi la rându-le empirice, prin urmare contingente; de aceea, cu greu pot fi considerate ca având valabilitate de prime principii. Totuşi ne putem mulțumi aici de a fi expus folosirea pură a facultății noastre de cunoaştere ca fapt împreună cu criteriile ei. Dar nu numai în judecăți, ci şi în unele concepte se relevă o origine *a priori* a unora dintre ele. Dacă suprimați din conceptul vostru de corp dobândit cu ajutorul experienței în mod succesiv tot ce este în el empiric: culoarea, duritatea sau moliciunea, greutatea, chiar impenetrabilitatea, rămâne totuşi *spațiul*, pe care corpul (care a dispărut acum cu totul) îl ocupă, şi pe acesta nu-l puteți suprima. Tot astfel, dacă suprimați din conceptul vostru empiric despre orice obiect corporal sau necorporal toate însuşirile pe care vi le face cunoscute experiența, totuşi nu-i veți putea lua pe aceea prin care îl gândiți ca *substanță* sau ca *inerent* unei substanțe (deşi acest concept cuprinde mai multă determinare decât acela al unui obiect în genere). Trebuie deci să mărturisiți, convinşi de necesitatea cu care acest concept vi se impune, că el îşi are sediul în facultatea voastră de cunoaştere *a priori*.

Universitatea Spiru Haret

III.
Filosofia are nevoie de o ştiinţă care să determine posibilitatea, principiile şi întinderea tuturor cunoştinţelor *a priori*

Ceea ce e cu mult mai important decât tot ceea ce precede este că anumite cunoaşteri părăsesc până şi câmpul tuturor experienţelor posibile, şi prin concepte, cărora nicăieri nu le poate fi dat un obiect corespunzător în experienţă, au aparenţa de a extinde sfera judecăţilor noastre dincolo de orice limite ale experienţei.

Şi tocmai în aceste cunoaşteri din urmă, care depăşesc lumea sensibilă, în care experienţa nu poate servi de călăuză, nici de control, se află cercetările raţiunii noastre, pe care, din punctul de vedere al importanţei, le considerăm cu mult mai de preferat, şi ţinta lor finală cu mult mai sublimă decât tot ceea ce intelectul ne poate învăţa în domeniul fenomenelor; astfel că noi, chiar cu riscul de a ne înşela, mai curând cutezăm totul decât să abandonăm cercetări atât de importante pentru un motiv oarecare de îndoială sau de dispreţ şi indiferenţă. Aceste probleme inevitabile ale raţiunii pure însăşi sunt *Dumnezeu*, *libertatea* şi *nemurirea*. Iar ştiinţa al cărei scop final este îndreptat, cu toate pregătirile ei, propriu-zis numai spre rezolvarea acestor probleme, se numeşte *metafizică*. Metoda ei este la început *dogmatică*, adică îşi asumă cu încredere executarea operei fără a examina în prealabil dacă raţiunea poate sau nu duce la bun sfârşit o întreprindere atât de mare.

Pare fără îndoială natural că, de îndată ce am părăsit terenul experienţei, vom înălţa repede, cu cunoştinţele pe care le posedăm fără să ştim de unde şi pe creditul unor principii a căror origine nu o cunoaştem, o clădire, fără a ne fi asigurat mai dinainte, prin investigaţii făcute cu grijă, de temeliile ei, că deci ne vom fi pus cu mult mai înainte întrebarea cum poate ajunge intelectul la toate aceste cunoştinţe *a priori* şi ce sferă, valabilitate şi ce valoare pot avea ele? De fapt nu este nimic mai natural, dacă prin cuvântul natural se înţelege ceea ce ar trebui să se întâmple în mod just şi raţional; dar dacă prin acest cuvânt se înţelege ceea ce se întâmplă de obicei, atunci, dimpotrivă, nimic nu e mai natural şi mai inteligibil decât că această cercetare a trebuit să fie multă vreme omisă. Căci o parte a acestor cunoştinţe, ca cele matematice, posedă de mult certitudinea, şi prin aceasta dă o bună speranţă şi pentru altele, deşi acestea ar putea fi de natură cu totul diferită. Mai mult, după ce am depăşit sfera experienţei, suntem siguri că nu vom fi contrazişi de experienţă.

Universitatea Spiru Haret

Imboldul de a extinde cunoştinţele noastre este atât de mare încât numai când ne izbim de o contradicţie clară putem fi opriţi în înaintarea noastră. Contradicţia poate fi însă evitată, dacă facem ficţiunile noastre cu prudenţă, fără ca, din această cauză, ele să rămână mai puţin ficţiuni. Matematica ne dă un strălucit exemplu cât de departe putem ajunge în cunoaşterea *a priori*, independent de experienţă. E drept că ea se ocupă cu obiecte şi cunoaşteri numai întrucât acestea pot fi reprezentate în intuiţie. Dar această împrejurare e lesne trecută cu vederea, fiindcă amintita intuiţie însăşi poate fi dată *a priori*, prin urmare abia se distinge de un simplu concept pur. Încurajat de o astfel de dovadă de putere a raţiunii, impulsul de a extinde cunoştinţele noastre nu mai vede limite. Porumbelul uşor, lovind în zbor liber aerul a cărui rezistenţă o simte, şi-ar putea imagina că el ar reuşi şi mai bine în spaţiul vid. Tot astfel, Platon a părăsit lumea sensibilă, fiindcă ea pune intelectului limite prea înguste şi s-a aventurat dincolo de ea pe aripile Ideilor în spaţiul vid al intelectului pur. El nu a observat că prin eforturile sale nu câştigă drum, căci nu avea niciun suport, aşa-zicând, ca bază, care să fixeze şi la care să poată aplica forţele sale, pentru a urni intelectul din loc. Dar e soarta obişnuită a raţiunii umane, în speculaţie, de a termina edificiul ei cât mai repede posibil şi de a cerceta abia după aceea dacă şi temelia ei a fost bine pusă. Iar apoi se caută tot felul de pretexte pentru a ne mângâia asupra soliditătii ei sau mai curând pentru a respinge o astfel de examinare tardivă şi primejdioasă. Ceea ce însă ne dispersează în cursul construcţiei de orice grijă şi bănuială şi ne dă iluzia unei aparente temeinicii este lucrul următor: O mare parte şi poate cea mai mare din activitatea raţiunii constă în analizele conceptelor pe care le avem despre obiecte. Aceasta ne procură o mulţime de cunoştinţe care, deşi nu sunt nimic mai mult decât lămuriri sau explicări a ceea ce a fost gândit deja în conceptele noastre (deşi încă în mod confuz), cel puţin cu privire la formă sunt apreciate la fel cu noile cunoştinţe, cu toate că în ce priveşte materia sau conţinutul ele nu extind conceptele pe care le avem, ci numai le analizează. Fiindcă această metodă dă o reală cunoştinţă *a priori*, care reprezintă un progres sigur şi util, raţiunea, sub puterea acestor iluzii, înşală, fără a observa ea însăşi, cu afirmaţii de cu totul altă natură, în care raţiunea adaugă, şi anume *a priori*, la concepte date alte concepte cu totul străine, fără să se ştie cum ajunge ea la ele şi fără a-şi pune nici măcar în gând o astfel de întrebare. De aceea, voi trata chiar la început despre diferenţa dintre aceste două moduri de cunoaştere.

Universitatea Spiru Haret

IV.
Despre diferența dintre judecățile analitice şi judecățile sintetice

În toate judecățile în care este gândit raportul dintre un subiect şi un predicat (nu consider decât judecățile afirmative, căci la cele negative aplicarea este apoi uşoară), acest raport este posibil în două feluri. Sau predicatul *B* aparține subiectului *A* ca ceva ce e cuprins (implicit) în acest concept, sau *B* se găseşte cu totul în afara conceptului *A*, deşi stă în legătură cu el. În cazul dintâi numesc judecata *analitică*, în celălalt, *sintetică*. Judecățile analitice (afirmative) sunt deci acelea în care legătura predicatului cu subiectul este gândită prin identitate, iar acelea în care această legătură este gândită fără identitate trebuie să fie numite judecăți sintetice. Pe cele dintâi le-am putea numi şi judecăți *explicative*, pe celelalte judecăți *extensive*, fiindcă cele dintâi nu adaugă prin predicat nimic la conceptul subiectului, ci numai îl descompun prin analiză în conceptele lui parțiale, care erau deja gândite în el (deşi confuz); pe când cele din urmă adaugă la conceptul subiectului un predicat care nu era deloc gândit în el şi nu putea fi scos prin descompunerea lui. De exemplu, când afirm: toate corpurile sunt întinse, aceasta e o judecată analitică. Căci eu n-am nevoie să depăşesc conceptul pe care-l leg de cuvântul corp pentru a găsi unită cu el întinderea, ci numai să descompun acest concept, adică să devin conştient de diversitatea pe care o gândesc totdeauna în el, pentru a întâlni în cuprinsul lui acest predicat: această judecată este deci analitică. Dimpotrivă, dacă afirm: toate corpurile sunt grele, atunci predicatul e cu totul altceva decât ceea ce gândesc în simplul concept de corp în genere. Adăugarea unui astfel de predicat dă deci o judecată sintetică.

Deci aici rezultă clar: 1) că judecățile analitice nu extind deloc cunoştința noastră, ci că conceptul, pe care îl am, este descompus şi îmi este făcut inteligibil mie însumi; 2) că în judecățile sintetice trebuie să am, afară de conceptul de subiect, încă ceva (*X*) pe care se sprijină intelectul, pentru a cunoaşte că un predicat, care nu se află în acest concept, îi aparține totuşi.

Judecățile empirice sau de experiență nu prezintă însă această dificultate. Căci acest *X* este experiența completă despre obiectul pe care-l gândesc printr-un concept *A*, care constituie numai o parte a acestei experiențe. Căci deşi în conceptul de corp în genere nu includ deloc predicatul greutății, totuşi el desemnează experiența completă printr-o parte a ei, la care deci eu mai pot adăuga alte părți ale aceleiaşi experiențe, ca aparținând aceluiaşi concept. Eu pot cunoaşte conceptul de corp mai

Universitatea Spiru Haret

dinainte în mod analitic, prin notele întinderii, impenetrabilității, formei etc., care toate sunt gândite în acest concept. Acum însă îmi lărgesc cunoştința şi, întorcându-mi privirea spre experiență, din care scosesem acest concept de corp, găsesc unită cu notele de mai sus întotdeauna şi greutatea. Experiența deci e acel *X* care stă în afara conceptului *A* şi pe care se întemeiază posibilitatea sintezei predicatului greutății *B* cu conceptul *A*.

Judecățile de experiență, ca atare, sunt toate sintetice. Căci ar fi absurd să întemeiez o judecată analitică pe experiență, fiindcă nu mi-e îngăduit să ies din conceptul meu pentru a formula judecata şi deci nu am nevoie pentru aceasta de o mărturie a experienței. Că un corp este întins e o judecată care e cert *a priori* şi nu e o judecată de experiență. Căci, înainte de a trece la experiență, eu am toate condițiile pentru judecata mea în conceptul din care pot scoate predicatul potrivit principiului contradicției, şi prin aceasta pot totodată deveni conştient de necesitatea judecății, necesitate asupra căreia experiența nu m-ar putea instrui. Dimpotrivă, deşi conceptul de corp în genere nu include predicatul greutății, acel concept indică totuşi un obiect al experienței printr-o parte a ei, la care eu deci mai pot adăuga alte părți ale aceleiaşi experiențe decât cele aparținând acelui concept de obiect. Eu nu pot cunoaşte mai dinainte conceptul de corp în mod *analitic* prin notele întinderii, impenetrabilității, formei ş.a.m.d., care toate sunt gândite în acest concept. Dar dacă acum îmi lărgesc cunoştința şi îmi întorc privirea spre experiență, din care scosesem acest concept de corp, atunci găsesc unită cu notele de mai sus totdeauna şi greutatea, şi adaug deci *sintetic* pe aceasta ca predicat la acel concept. Pe experiență deci se întemeiază posibilitatea sintezei predicatului greutății cu conceptul de corp, fiindcă ambele concepte, deşi unul nu e cuprins în celălalt, totuşi îşi aparțin, deşi numai întâmplător, unul altuia, şi anume ca părți ale unui tot, adică ale experienței, care ea însăşi este o legătură sintetică a intuițiilor.

Dar acest mijloc de explicare lipseşte cu totul la judecățile sintetice *a priori*. Dacă trebuie să ies din conceptul *A* pentru a cunoaşte pe un altul *B* ca unit cu el, pe ce să mă sprijin şi prin ce sinteza devine posibilă, fiindcă aici eu nu am avantajul de a căuta acest ceva în domeniul experienței? Fie judecata: tot ce se întâmplă îşi are cauza sa. În conceptul de ceva ce se întâmplă gândesc desigur o existență pe care o precede un timp etc., şi din aceasta pot fi scoase judecăți analitice. Dar conceptul de cauză arată ceva diferit de ceea ce se întâmplă şi nu e deloc cuprins în această reprezentare din urmă. Cum ajung eu să afirm despre ceea ce se întâmplă în genere ceva cu totul diferit şi să cunosc că deşi conceptul de cauză nu e cuprins în conceptul de ceea ce se întâmplă, totuşi îi aparține? Ce este aici *X*-ul, pe care se sprijină intelectul, când crede a găsi în afara conceptului *A* un

Universitatea Spiru Haret

predicat *B* care îi este străin şi pe care totuşi îl consideră unit cu el? Nu poate fi experienţa, fiindcă principiul amintit nu numai că adaugă această a doua reprezentare la cea dintâi cu mai mare generalitate decât o poate da experienţa, ci şi cu expresia necesităţii, prin urmare cu totul *a priori* şi din simple concepte. Pe astfel de principii sintetice, adică extensive, se bazează însă întregul scop final al cunoaşterii noastre speculative *a priori*, căci judecăţile analitice sunt desigur foarte importante şi necesare, dar numai pentru a ajunge la acea claritate a conceptelor care e necesară pentru o sinteză sigură şi întinsă ca o achiziţie într-adevăr nouă.

V[a].

În toate ştiinţele teoretice ale raţiunii sunt cuprinse, ca principii, judecăţi sintetice *a priori*

1. *Toate judecăţile matematice sunt sintetice*. Această judecată pare să fi scăpat până acum observaţiilor analiştilor raţiunii omeneşti, ba chiar pare să fie direct opusă tuturor presupunerilor lor, deşi ea e incontestabil certă şi, în consecinţele ei, foarte importantă. Căci găsindu-se că raţionamentele matematicienilor procedează toate conform principiului contradicţiei (ceea ce e cerut de natura oricărei certitudini apodictice), s-a ajuns la convingerea că şi principiile ar fi cunoscute pe baza principiului contradicţiei; în aceasta ei se înşelau, căci o judecată sintetică poate fi cunoscută fără îndoială potrivit principiului contradicţiei, dar numai cu condiţia de a se presupune o altă judecată sintetică din care să poată fi dedusă, dar niciodată în sine.

Trebuie să se observe mai întâi că judecăţile matematice autentice sunt totdeauna judecăţi *a priori* şi nu empirice, deoarece conţin în sine necesitate, care nu poate fi scoasă din experienţă. Dacă însă nu se va admite aceasta, ei bine, atunci ei restrâng judecata mea la matematica pură, al cărei concept cere ca ea să nu conţină cunoştinţă empirică, ci numai cunoştinţă pură *a priori*.

S-ar putea crede fără îndoială la început că judecata 7 + 5 este o judecată pur analitică, care rezultă din conceptul sumei de şapte şi cinci în virtutea principiului contradicţiei. Totuşi, dacă o privim mai îndeaproape, găsim că conceptul sumei de 7 şi 5 nu conţine nimic mai mult decât unirea celor două numere într-unul singur, prin care nu se gândeşte câtuşi de puţin care este acel număr unic care le cuprinde pe amândouă. Conceptul de doisprezece nu este câtuşi de puţin gândit prin faptul că eu gândesc pur şi simplu acea reunire de şapte şi cinci, şi oricât de mult aş analiza conceptul pe care-l am despre o astfel de sumă posibilă, totuşi nu voi găsi în el pe cel de doisprezece. Trebuie să

Universitatea Spiru Haret

depăşim aceste concepte, luând în ajutor intuiţia care corespunde unuia din cele două concepte, de exemplu cele cinci degete ale mâinii noastre sau (ca Segner în aritmetica lui) cinci puncte şi adăugând astfel una câte una unităţile lui cinci date în intuiţie la conceptul de şapte. Eu iau mai întâi numărul 7 şi, ajutându-mă, pentru conceptul de 5, de degetele mâinii mele ca intuiţie, adaug atunci una câte una la numărul 7, cu acel procedeu figurativ, unităţile pe care mai înainte le reunisem pentru a forma numărul 5, şi văd astfel rezultând numărul 12. Că 5 *trebuia* să fie adăugat la 7 am gândit, ce-i drept, în conceptul de sumă: 7 + 5, dar nu că această sumă este egală cu numărul 12. Judecata aritmetică este deci întotdeauna sintetică, convingându-ne de acest lucru cu atât mai clar când luăm numere ceva mai mari, căci atunci este evident că, oricum am învârti şi răsuci conceptele noastre, nu am putea niciodată găsi suma cu ajutorul simplei analize a conceptelor noastre, fără a recurge la intuiţie.

Tot atât de puţin analitic este vreun principiu al geometriei pure. Că linia dreaptă este cea mai scurtă între două puncte e o judecată sintetică. Căci conceptul meu de *drept* nu conţine nimic cantitativ, ci numai o calitate. Conceptul „cea mai scurtă" se adaugă deci pe de-a-ntregul şi nu poate fi scos cu ajutorul niciunei analize din conceptul de linie dreaptă. Trebuie să se recurgă deci la intuiţie, cu ajutorul căreia, numai, e posibilă sinteza.

Câteva puţine principii, pe care le presupun geometrii, sunt într-adevăr analitice şi se întemeiază pe principiul contradicţiei; dar ele servesc totuşi, ca şi judecăţile identice, numai la înlănţuirea metodei şi nu ca principii; de exemplu $a=a$, întregul este egal cu sine însuşi, sau $(a+b)>a$, adică întregul este mai mare decât partea. Dar chiar şi acestea, deşi valabile numai prin concepte, sunt admise în matematică numai fiindcă pot fi prezentate în intuiţie. Ceea ce ne face aici să credem de obicei că predicatul unor astfel de judecăţi apodictice ar fi cuprins deja în conceptul nostru şi că judecata ar fi deci analitică este numai ambiguitatea expresiei. Noi *trebuie* anume să adăugăm prin gândire la un concept dat un anumit predicat, şi această necesitate e deja inerentă conceptului. Dar chestiunea nu este de *a şti ce trebuie* să adăugăm la un concept dat, ci *ce gândim realmente* în el, deşi în mod confuz, şi atunci se vădeşte că predicatul ţine de acele concepte ce-i drept în mod necesar, dar nu ca gândit în conceptul însuşi, ci cu ajutorul unei intuiţii care trebuie să fie adăugată conceptului.

2. *Ştiinţa naturii (physica) cuprinde, ca principii, judecăţi sintetice a priori*. Voi aduce ca exemplu numai două judecăţi, cum este judecata: în

Universitatea Spiru Haret

toate schimbările lumii corporale cantitatea materiei rămâne aceeaşi, sau: în orice comunicare a mişcării acţiunea şi reacţiunea trebuie să fie totdeauna egale între ele. În amândouă este clară nu numai necesitatea, prin urmare originea lor *a priori*, ci este clar şi că sunt judecăţi sintetice. Căci în conceptul de materie eu nu gândesc permanenţa, ci numai prezenţa ei în spaţiu prin umplerea lui. Astfel, eu depăşesc în realitate conceptul de materie pentru a-i adăuga *a priori* prin gândire ceva ce nu gândeam *în el*. Judecata nu este deci analitică, ci sintetică, şi totuşi gândită *a priori*; şi la fel stau lucrurile şi cu celelalte judecăţi ale părţii pure a fizicii.

3. *În metafizică*, chiar dacă nu o considerăm decât o ştiinţă până acum în faza de constituire, totuşi indispensabilă prin natura raţiunii omeneşti, *trebuie să fie cuprinse cunoştinţele sintetice a priori*; nu urmăreşte nicidecum numai să descompună concepte pe care ni le formăm *a priori* despre lucruri şi nici să le expliciteze analitic, ci vrem să extindem cunoştinţele noastre *a priori*, în care scop trebuie să ne servim de astfel de principii care adaugă conceptului dat ceva ce nu era cuprins în el şi, cu ajutorul judecăţilor sintetice *a priori*, să mergem chiar atât de departe, încât experienţa însăşi să nu ne mai poată urma, de exemplu, în judecata: lumea trebuie să aibă un prim-început etc.; şi astfel metafizica constă, cel puţin *în ce priveşte scopul ei*, numai din judecăţi sintetice *a priori*.

VI.

Problema generală a [Criticii] raţiunii pure

Se câştigă deja foarte mult când o mulţime de cercetări pot fi reduse la formula unei singure probleme. Căci prin aceasta nu numai că ne înlesnim chiar nouă propria muncă, determinându-ne-o precis, ci şi oricui altuia, care vrea s-o examineze, judecata dacă am împlinit-o sau nu satisfăcător proiectul nostru. Adevărata problemă a raţiunii pure e cuprinsă în întrebarea:

Cum sunt posibile judecăţi sintetice a priori?

Dacă Metafizica a rămas până acum într-o stare atât de şovăitoare de incertitudine şi contradicţii, trebuie să atribuim faptul pur şi simplu cauzei că această problemă şi poate chiar diferenţa dintre judecăţile *analitice* şi judecăţile *sintetice* nu i-a trecut nimănui mai devreme prin minte. Salvarea şi ruina Metafizicii depind de soluţionarea acestei probleme sau de o dovadă suficientă că posibilitatea, pe care vrea s-o ştie explicată, nu există în realitate. David Hume, care dintre toţi filosofii se apropriase cel mai mult de această problemă, dar nu o gândise nici pe departe destul de determinată şi în generalitatea ei, ci se oprise numai la judecata sintetică a legăturii

Universitatea Spiru Haret

efectului cu cauzele lui (*principium causalitatis*), crezu a fi stabilit că o astfel de judecată este cu totul imposibilă *a priori* şi după raţionamentul lui, tot ce numim Metafizică nu s-ar întemeia decât pe simpla iluzie a unei cunoaşteri pretinse raţionale a ceea ce de fapt e împrumutat numai din experienţă şi care, datorită obişnuinţei, a dobândit aparenţa necesităţii; el nu ar fi ajuns niciodată la această afirmaţie, care distruge orice filosofie pură, dacă ar fi avut înaintea ochilor problema noastră în generalitatea ei; căci atunci ar fi sesizat că, după argumentul său, nu ar putea exista nici matematica pură, fiindcă aceasta conţine în mod cert judecăţi sintetice *a priori*, şi atunci bunul lui simţ l-ar fi ferit desigur să facă această afirmaţie.

În soluţionarea problemei de mai sus este totodată inclusă şi posibilitatea folosirii pure a raţiunii în constituirea şi dezvoltarea tuturor ştiinţelor care conţin o cunoştinţă teoretică *a priori* despre obiecte, adică e cuprins răspunsul la întrebările:

Cum este posibilă matematica pură?
Cum este posibilă fizica pură?

Fiindcă aceste ştiinţe sunt real date, se cuvine să se pună întrebarea: cum sunt ele posibile? că trebuie să fie posibile e dovedit de realitatea lor.[*] Dar în ceea ce priveşte *Metafizica*, slabul ei progres de până acum şi fiindcă despre niciuna, expusă până acum, nu se poate spune, în ce priveşte scopul ei esenţial, că există de fapt, pot face pe oricine să se îndoiască cu drept cuvânt de posibilitatea ei.

Dar într-un anumit sens, această specie de cunoştinţă trebuie considerată totuşi ca dată, şi Metafizica este reală, deşi nu ca ştiinţă, totuşi ca dispoziţie naturală (*metaphysica naturalis*). Căci raţiunea omenească înaintează irezistibil, fără a fi împinsă de simpla vanitate de a şti multe, ci mânată de propria nevoie, până la astfel de probleme, care nu pot fi soluţionate prin nicio folosire empirică a raţiunii şi principii împrumutate din experienţă; şi astfel la toţi oamenii, de îndată ce în ei raţiunea se înalţă până la speculaţie, a fost de fapt o metafizică oarecare din toate timpurile şi va rămâne totdeauna. Şi despre aceasta se pune întrebarea:

[*] Mulţi ar putea pune la îndoială existenţa fizicii pure. Dar nu avem decât să privim diferitele judecăţi care se găsesc la începutul fizicii propriu-zise (empirice), cum e cea despre permanenţa aceleiaşi cantităţi de materie, despre inerţie, despre egalitatea acţiunii şi reacţiunii etc., şi ne vom convinge repede că ele constituie o *physicam puram* (sau *rationalem*), care merită desigur, ca ştiinţă specială, să fie expusă separat în toată întinderea ei, mai mare sau mai mică.

Universitatea Spiru Haret

cum se nasc adică din natura rațiunii generale omeneşti întrebările pe care le pune rațiunea pură şi la care ea e mânată, de propria ei nevoie, să răspundă cât poate mai bine?

Dar cum în toate încercările de până acum de a răspunde la aceste întrebări naturale, de exemplu, dacă lumea are un început sau există din eternitate etc., s-au găsit întotdeauna contradicții inevitabile, nu ne putem opri la simpla dispoziție naturală pentru metafizică, adică la însăşi facultatea rațională pură, din care ce-i drept se naşte întotdeauna o oarecare metafizică (fie cum ar fi), ci trebuie să fie posibil de a ajunge cu ea la certitudine: fie la cunoaşterea obiectelor, fie la ignorarea lor, adică de a se pronunța fie asupra obiectelor întrebărilor ei, fie asupra capacității sau incapacității rațiunii de a judeca ceva cu privire la ele, deci fie de a extinde cu încredere rațiunea noastră pură, fie de a-i pune limite determinate şi sigure. Întrebarea din urmă, care izvorăşte din problema generală de mai sus, ar fi cu drept cuvânt acesta:

Cum este posibilă metafizica ca ştiință?

Critica rațiunii duce deci în cele din urmă în mod necesar la ştiință: folosirea ei dogmatică fără critică duce, dimpotrivă, la aserțiuni neîntemeiate, cărora li se pot opune altele tot atât de verosimile, prin urmare la *scepticism*.

Această ştiință nici nu poate avea o vastă întindere intimidantă, fiindcă ea nu are a face cu obiectele rațiunii, a căror varietate este infinită, ci numai cu sine însăşi, cu probleme care provin în întregime din sânul ei şi care nu-i sunt puse de natura lucrurilor, care sunt diferite de ea, ci de propria ei natură; aşa încât, dacă a cunoscut mai dinainte complet propria sa capacitate cu privire la obiectele pe care le poate întâlni în experiență, trebuie să-i vină uşor a determina, complet şi sigur, întinderea şi limitele folosirii ei, încercate de ea dincolo de orice limite ale experienței.

Putem deci şi trebuie să considerăm ca neavenite toate tentativele făcute până acum de a constitui *dogmatic* o metafizică; căci ceea ce este în una sau alta analitic, adică simplă descompunere a conceptelor cuprinse în rațiunea noastră, nu e nicidecum scop, ci numai o pregătire pentru adevărata metafizică, adică de a extinde sintetic cunoaşterea noastră *a priori*; această analiză este improprie acestui scop, fiindcă ea arată numai ce este cuprins în aceste concepte, dar nu cum ajungem *a priori* la astfel de concepte, pentru a putea determina apoi şi folosirea lor valabilă cu privire la obiectele oricărei

Universitatea Spiru Haret

cunoştinţe în genere. Pentru a renunţa la toate aceste pretenţii nu e nevoie de prea multă abnegaţie, căci contradicţiile incontestabile ale raţiunii cu sine însăşi şi chiar inevitabile în metoda dogmatică au distrus de mult prestigiul tuturor Metafizicilor de până acum. Va fi necesară mai multă fermitate pentru a nu ne lăsa împiedicaţi de dificultatea intrinsecă şi de rezistenţa dinafară, pentru a promova, în sfârşit, printr-un tratament cu totul opus celui de până acum, creşterea prosperă şi rodnică a unei ştiinţe indispensabile raţiunii omeneşti, căreia îi putem desigur tăia orice creangă crescută sălbatic, dar nu-i putem extirpa rădăcina.

VII.

Ideea şi diviziunea unei ştiinţe speciale având numele de Critică a raţiunii pure

Din toate acestea rezultă ideea unei ştiinţe speciale care poate fi numită *Critica raţiunii pure*. Se numeşte *pură* orice cunoştinţă care nu este amestecată cu nimic străin. Dar îndeosebi se numeşte absolut pură o cunoştinţă în care nu se amestecă deloc nicio experienţă sau senzaţie, care prin urmare, este posibilă complet *a priori*. Căci raţiunea este facultatea care ne procură principiile cunoştinţei *a priori*. Prin urmare, raţiunea pură este aceea care conţine principiile de a cunoaşte ceva absolut *a priori*. Un *organon* al raţiunii pure ar fi ansamblul acelor principii conform cărora toate cunoştinţele pure *a priori* pot fi dobândite şi realizate de fapt. Aplicarea detaliată a unui astfel de organon ar procura un sistem al raţiunii pure. Dar fiindcă acest sistem este foarte mult dorit şi fiind încă problematic, dacă şi aici, în genere, este posibilă o astfel de extindere a cunoştinţei noastre, şi în care cazuri putem considera o ştiinţă care se mărgineşte să examineze raţiunea pură, izvoarele şi limitele ei, ca fiind *propedeutica* la sistemul raţiunii pure. O astfel de ştiinţă nu ar trebui să se numească *doctrină*, ci numai *critică a raţiunii pure*, şi folosul ei ar fi din punct de vedere al speculaţiei în realitate numai negativ; ea ar servi nu la extinderea, ci numai la clarificarea raţiunii noastre, şi ar feri-o de erori, ceea ce ar reprezenta un mare câştig. Numesc *transcendentală* orice cunoaştere care se ocupă în genere nu cu obiecte, ci cu modul nostru de cunoaştere a obiectelor, întrucât acesta este posibil *a priori*. Un sistem de astfel de concepte s-ar numi *filosofie transcendentală*. Dar aceasta este pentru început prea mult. Cum o astfel de ştiinţă ar trebui să cuprindă integral atât cunoaşterea analitică cât şi pe cea sintetică *a priori*, ea este, întrucât se referă la intenţia noastră, de o întindere prea largă, fiindcă noi nu trebuie să împingem analiza decât până la punctul unde ea ne este

Universitatea Spiru Haret

absolut necesară pentru a sesiza, în toată întinderea lor, principiile sintezei *a priori*, singurul obiect cu care avem a face. Această cercetare, pe care propriu-zis nu o putem numi doctrină, ci numai critică transcendentală, fiindcă nu intenționează lărgirea însăşi a cunoştinţelor, ci numai corectarea lor, şi trebuie să ofere piatra de încercare a valorii sau a nonvalorii tuturor cunoştinţelor *a priori*, este problema cu care ne ocupăm acum. O astfel de critică este prin urmare pe cât posibil o preparare pentru un organon, şi dacă aceasta n-ar reuşi, cel puțin pentru un canon al rațiunii pure, potrivit căruia în orice caz ar putea fi expus cândva, atât analitic cât şi sintetic, sistemul întreg al filosofiei rațiunii pure fie că ar consta în lărgirea, fie numai în limitarea cunoaşterii ei. Că acesta e posibil, ba chiar că un astfel de sistem nu poate fi de mare întindere pentru a spera să-l terminăm în întregime, se poate prevedea din faptul că aici obiectul nu-l constituie natura lucrurilor, care este inepuizabilă, ci intelectul, care judecă asupra naturii lucrurilor, dar şi aceasta numai cu privire la cunoaşterea lui *a priori*; fiindcă bogăția lui, nefiind nevoie să fie căutată în afară, nu poate rămâne ascunsă, deoarece, pe cât se poate presupune, e destul de mică pentru a fi cuprinsă în întregime, ea poate fi judecată după valoarea sau nonvaloarea ei şi apreciată în mod just.

Mai puțin încă trebuie să ne aşteptăm aici la o critică a cărților şi sistemelor rațiunii pure, ci numai la o critică a facultății însăşi a rațiunii pure. Numai întemeindu-ne pe această critică avem o piatră sigură de încercare pentru a aprecia, în această ramură, conținutul filosofic al lucrărilor vechi şi noi; în caz contrar, istoricul şi judecătorul incompetent judecă afirmațiile lor proprii, care sunt tot atât de neîntemeiate.

Filosofia transcendentală este Ideea unei ştiințe pentru care Critica rațiunii pure trebuie să schițeze întregul plan în mod arhitectonic, adică din principii, cu garanția deplină că toate părțile care constituie acest edificiu sunt complete şi solide. Ea este sistemul tuturor principiilor rațiunii pure. Că această Critică nu se numeşte ea însăşi încă filosofie transcendentală se datorează faptului că ea pentru a fi un sistem complet ar trebui să cuprindă şi o analiză amănunțită a întregii cunoştințe omeneşti *a priori*. Critica noastră trebuie să pună negreşit în lumină şi o enumerare completă a tuturor conceptelor originare care constituie amintita cunoştință pură. Dar de la analiza amănunțită a acestor concepte însele, precum şi de la recensământul complet al celor derivate din ele, ea se abține cu drept cuvânt, pe de o parte, fiindcă această analiză nu ar fi conformă cu scopul criticii, întrucât ea nu e supusă îndoielilor ce le întâlnim în sinteză, pentru care se face propriu-zis întreaga critică, pe de

Universitatea Spiru Haret

altă parte, fiindcă ar fi contrar unității planului să ne ocupăm cu justificarea deplinătății unei astfel de analize şi de deducție, de care putem fi scutiți, avându-se în vedere planul nostru. Această deplinătate a analizei, precum şi a deducției din concepte *a priori* care vor fi date ulterior se poate totuşi uşor completa, dacă aceste concepte există întâi ca principii detaliate ale sintezei şi nu le lipseşte nimic în raport cu acest scop esențial.

Criticii rațiunii pure îi aparține prin urmare tot ce constituie filosofia transcendentală, şi ea este Ideea integrală a filosofiei transcendentale, dar nu încă această ştiință însăşi; fiindcă ea nu înaintează în analiză decât atât cât este necesar pentru aprecierea completă a cunoaşterii sintetice *a priori*.

Trebuie să fim foarte atenți în împărțirea unei astfel de ştiințe ca să nu se admită în ea concepte care să conțină în ele ceva empiric sau ca cunoştința *a priori* să fie total pură. Prin urmare, deşi principiile supreme ale moralității, precum şi conceptele ei fundamentale sunt cunoştințe *a priori*, ele nu aparțin totuşi filosofiei transcendentale, căci conceptele de plăcere şi suferință, de dorințe şi înclinații etc., care sunt toate de origine empirică, ar trebui să fie presupuse. De aceea, filosofia transcendentală nu este decât o filosofie a rațiunii pure speculative. Căci tot ce este practic, întrucât conține mobile, se raportează la sentimente, care aparțin izvoarelor empirice ale cunoaşterii.

Dacă vrem acum să facem împărțirea acestei ştiințe, din punctul de vedere universal al unui sistem în genere, atunci ştiința pe care o prezentăm trebuie să cuprindă: întâi, o *teorie a elementelor*, al doilea, o *teorie a metodei* rațiunii pure. Fiecare dintre aceste două părți principale ar avea subdiviziunile ei, ale căror principii nu pot fi încă expuse aici. Numai atât pare necesar să amintim, în introducere sau precuvântare, că există două tulpini ale cunoaşterii omeneşti, care provin poate dintr-o rădăcină comună, dar necunoscută nouă, anume sensibilitatea şi intelectul: prin cea dintâi obiectele ne sunt *date*, iar prin cel de-al doilea ele sunt *gândite*. Întrucât sensibilitatea urmează să conțină reprezentări *a priori*, care constituie condiția în care obiecte ne sunt date, ea ar aparține filosofiei transcendentale. Teoria transcendentală a sensibilității ar trebui să aparțină părții întâi a ştiinței elementelor, deoarece condițiile în care numai sunt date obiectele cunoaşterii omeneşti preced pe acelea în care aceste obiecte sunt gândite.

Universitatea Spiru Haret

JOHANN GOTTLIEB FICHTE

DOCTRINA ŞTIINŢEI[*]

SINTEZĂ INTRODUCTIVĂ[**]

Fichte a trăit între 1762-1814. A studiat la Jena şi Leipzig, a fost o vreme preceptor şi, între 1794 şi 1799, profesor la Universitatea din Jena, de unde a fost eliminat din cauza opiniilor sale considerate în contradicţie cu ideologia oficială. Principalele sale lucrări sunt: *Încercare critică a oricărei revelaţii* (1792), *Sistemul doctrinei morale* (1793), *Fundamentul doctrinei ştiinţei* (1794), *Câteva prelegeri asupra menirii savantului* (1794), *Dreptul natural* (1796), *Menirea omului* (1800) şi *Cuvântări către naţiunea germană* (1809).

Fichte a căutat să ducă mai departe şi să clarifice filosofia lui Kant, construindu-şi un sistem propriu, pe care l-a denumit „doctrina ştiinţei" (*die Wissenschaftslehre*). În opinia sa, scopul şi sarcina fundamentală a filosofiei este de a furniza o explicaţie transcendentală a conştiinţei în genere şi a experienţei (sistemul tuturor reprezentărilor noastre necesare). Punctul de plecare este experienţa, iar metoda pe care filosofia trebuie s-o utilizeze este abstractizarea. Abstractizarea poate fi operată în două moduri: fie pornind de la postularea unui subiect în sine (Eul cunoscător), ceea ce el numeşte idealism, fie de la instituirea unui obiect în sine, ceea ce s-ar numi dogmatism. Calea aleasă de el e aceea a idealismului, unde doreşte să meargă încă şi mai departe decât Kant, care a dedus forma cunoaşterii din subiect, iar materia ei, din „lucrul în sine pentru noi". Obiectivul lui Fichte este acela de a deduce din spirit atât formele, cât şi conţinuturile reprezentărilor noastre despre lume. De aceea, punctul său de plecare este conştiinţa Eului. Existenţa absolută nu este a lucrului în sine, ci a Eului absolut, care este supraindividual, infinit, este spirit, raţiune şi activitate. Doctrina ştiinţei nu e altceva decât teoria transcendentală a Eului absolut.

---

[*] Johann Gottlieb Fichte, *Doctrina ştiinţei*, Editura Humanitas, 1995. Traducerea Primei Introduceri de Paul Blendea.

[**] Sinteză introductivă de Sergiu Bălan.

Universitatea Spiru Haret

Eul în sine apare în conştiinţă prin abstractizare, prin eliminarea obiectului gândit şi întoarcerea cugetării asupra subiectului. În acest mod, spune Fichte, devin prin alegere liberă singurul obiect al gândirii mele, obiect a cărui natură nu depinde de nimic exterior, ci doar de inteligenţă. Idealismul fichteean explică reprezentările exclusiv prin acţiunea inteligenţei, deoarece doar ea este activă şi nu pasivă (precum sensibilitatea). Ea nu este nici existenţă, nici subsistenţă (ceea ce ar presupune intercondiţionări, adică faptul de a fi faţă de ceva), ci este act pur.

În ultimă instanţă, întreaga gândire a lui Fichte se plasează sub semnul celebrului său îndemn: „Filosofia nu este despre nimic dinafara subiectului, ci numai despre tine însuţi. (…) Observă-te pe tine însuţi: întoarce-ţi privirea de la ce te înconjoară către înlăuntrul tău".

INTRODUCERE

1

Observă-te pe tine însuţi: întoarce-ţi privirea de la tot ce te înconjoară spre înlăuntrul tău – este prima cerinţă pe care filosofia o adresează învăţăcelului ei. Nu este vorba despre nimic din afara ta, ci numai despre tine însuţi.

Chiar şi la cea mai superficială observare de sine fiecare va constata o deosebire demnă de luat în seamă între diferitele determinări nemijlocite ale conştiinţei sale pe care le putem numi şi reprezentări. În speţă, unele ne apar ca fiind cu totul dependente de libertatea noastră şi ne este imposibil să credem că, fără participarea noastră, le-ar corespunde ceva din afara noastră. Fantezia noastră, voinţa noastră ne apar ca fiind libere. Pe altele le raportăm la un adevăr care ar exista independent de noi şi care le serveşte drept model; iar prin condiţia că ele trebuie să concorde cu acest adevăr ne vedem obligaţi să determinăm această reprezentare. În actul cunoaşterii nu ne considerăm liberi în ceea ce priveşte conţinutul acestor reprezentări. Pe scurt, unele din reprezentările noastre sunt însoţite de sentimentul libertăţii, altele de sentimentul necesităţii.

Din punct de vedere raţional nu poate apărea întrebarea: de ce reprezentările dependente de libertate sunt determinate tocmai aşa şi nu altfel? – întrucât pornind de la premisa că ele sunt dependente de libertate, se înlătură orice aplicare a conceptului de „temei"; ele sunt aşa fiindcă aşa le-am determinat eu, şi dacă le-aş fi determinat altfel ele ar fi fost altfel.

Totuşi, o întrebare demnă de reflecţie este următoarea: care este temeiul sistemului de reprezentări însoţite de sentimentul necesităţii şi al acestui sentiment al necesităţii înseşi? Răspunsul la această

Universitatea Spiru Haret

întrebare cade în sarcina filosofiei; şi după părerea mea, filosofia nu este nimic altceva decât ştiința care rezolvă această sarcină. Sistemul reprezentărilor însoțite de sentimentul necesității este numit *experiență*: atât interioară, cât şi exterioară. Drept urmare, ca s-o spun cu alte cuvinte, filosofia trebuie să indice temeiul întregii experiențe.

Împotriva celor afirmate mai sus se pot aduce însă trei obiecții. În primul rând, să presupunem pe cineva care ar nega că reprezentările există în conştiință însoțite de sentimentul necesității şi raportate la un adevăr determinat fără participarea noastră. Cel care ar proceda astfel fie şi-ar nega propriile convingeri, fie ar fi altfel făcut decât ceilalți oameni; în acest caz, pentru el nici nu ar exista ceea ce neagă şi nici negația, iar noi am putea să trecem, fireşte fără multă vorbă, peste obiecția sa. În al doilea rând, cineva ar putea să spună că la problema pusă în discuție nu se poate da niciun răspuns, că asupra acestui punct noi ne-am afla într-o ignoranță de nedepăşit şi ar trebui să rămânem în ea. Este de prisos să începi argumentări şi contraargumentări cu acesta. El va fi cel mai bine combătut, răspunzând realmente la această întrebare, lui nerămânându-i nimic altceva de făcut decât să verifice încercarea noastră şi să arate unde şi de ce nu i se pare satisfăcătoare. În fine, cineva ar putea să se ocupe de denumirea pe care am dat-o cercetării noastre şi să întrebe: e filosofie într-adevăr sau e totodată şi altceva în afară de cele menționate? Lui i s-ar putea demonstra uşor că dintotdeauna cunoscătorii au considerat drept filosofie tocmai ce am menționat şi că tot ceea ce el ar pretinde că ar fi, eventual, filosofie, poartă deja un alt nume; că dacă cuvântul filosofie ar trebui să desemneze ceva precis, atunci el nu poate desemna decât ştiința în cauză.

Cum însă nu avem de gând să intrăm în această dispută infructuoasă asupra unui cuvânt, în ce ne priveşte am abandonat de mult acest nume şi am numit *Doctrina ştiinței* ştiința care trebuie să rezolve de fapt problema formulată.

2

Putem pune problema temeiului numai în cazul unui lucru pe care-l considerăm contingent, adică în cazul căruia presupunem că ar putea fi altfel şi care nu trebuie totuşi determinat prin intermediul libertății; el devine contingent pentru acela care interoghează, prin însuşi faptul că pune problema temeiului său. Sarcina de a căuta temeiul unui lucru contingent are următoarea semnificație: să indice

Universitatea Spiru Haret

ceva diferit, din a cărui certitudine să se poată înțelege de ce întemeiatul are tocmai acea determinație pe care o are dintre numeroasele determinații ce-i pot reveni. Datorită unei gândiri simpliste asupra lui, temeiul cade în afara întemeiatului; ambii, întemeiatul şi temeiul, în măsura în care sunt astfel, se opun unul altuia, sunt comparați unul cu celălalt şi *primul* este explicat prin cel de-*al doilea*.

Or, filosofia trebuie să indice temeiul întregii experiențe, aşadar, obiectul ei se află în mod necesar *în afara oricărei experiențe*. Acest principiu este valabil pentru întreaga filosofie şi a fost admis într-adevăr de toți până în epoca kantienilor şi a faptelor lor de conştiință şi deci a experienței interioare.

Împotriva principiului formulat aici nu se poate ridica nicio obiecție, căci premisa majoră a raționamentului nostru o reprezintă analiza simplă a conceptului filosofiei ce a fost stabilit şi este dedus din el. Dacă cineva ar vrea să reamintească faptul că astfel ar trebui explicat conceptul de „temei", nu-l putem împiedica, ce-i drept, ca prin această denumire să-şi imagineze ce vrea, însă noi explicăm pe bună dreptate că prin definiția de mai sus a filosofiei nu vrem să înțelegem nimic altceva decât cele stabilite. Prin urmare, ar trebui, dacă această semnificație n-ar fi admisă, să fie negată posibilitatea filosofiei în genere în sensul enunțat de noi, or această problemă am avut-o deja în vedere.

3

Ființa rațională finită nu cunoaşte nimic în afara experienței; aceasta este cea care conține tot materialul gândirii sale. Filosoful stă în mod necesar sub aceleaşi condiții: prin urmare, pare de neînțeles cum ar putea el să se ridice deasupra experienței.

Însă el poate să abstractizeze, iar aceasta înseamnă: să separe prin libertatea gândirii ceea ce este corelat în experiență. În experiență *lucrul* care trebuie să fie determinat independent de libertatea noastră şi după care se orientează cunoaşterea, şi *inteligența*, care trebuie să cunoască sunt inseparabil legate. Filosoful poate face abstracție de unul din cele două şi astfel să facă abstracție de experiență şi să se ridice mai presus de acestea. Făcând abstracție de cel dintâi, el reține o inteligență *în sine*, ceea ce înseamnă că face abstracție de raportul ei cu experiența; făcând abstracție de cea din urmă, el reține un lucru *în*

Universitatea Spiru Haret

sine ca principiu explicativ al experienței. Primul procedeu se numeşte *idealism*, iar cel de-al doilea *dogmatism*.

Nu sunt posibile, iar de aceasta trebuie să fim convinşi prin cele deja spuse, decât aceste două sisteme filosofice. Conform primului sistem, reprezentările însoțite de sentimentul necesității sunt produse ale inteligenței prezumate în explicație; conform celui de-al doilea, sunt produse ale unui lucru în sine care trebuie prezumat.

Dacă cineva ar vrea să nege acest principiu, atunci ar trebui să demonstreze fie că mai există o altă cale de a se ridica deasupra experienței decât cea a abstractizării, fie că în conştiința experienței ar exista mai mult decât cele două părți constitutive.

În prima situație vom pătrunde mai adânc, arătând că ceea ce trebuie să fie inteligență apare într-adevăr în conştiință sub alt predicat, deci nu drept ceva produs numai prin abstractizare; se va arăta însă că, pentru om, conştiința inteligenței este condiționată de o abstractizare firească, bineînțeles.

Nu se neagă nicidecum că n-ar fi posibil să se contopească într-un întreg fragmentele acestor sisteme eterogene şi că această muncă inconsecventă n-a fost întreprinsă într-adevăr foarte des; dar se neagă faptul că în cazul unui demers consecvent ar fi posibile mai mult decât aceste două sisteme.

4

Între obiecte – vom numi principiul explicativ al experienței stabilit într-o filosofie *obiectul acestei filosofii*, deoarece el pare să existe numai prin şi pentru aceasta – între obiectul *idealismului* şi cel al *dogmatismului* există, luând în considerare raportul lor față de conştiință în genere, o deosebire demnă de luat în seamă. Tot ceea ce conştientizez se numeşte obiect al conştiinței. Există trei feluri de relații ale acestui obiect cu subiectul reprezentării. Obiectul fie că apare ca produs al reprezentării inteligenței, fie există fără aportul acesteia; iar în ultimul caz obiectul poate ori să fie determinat şi după natura sa, ori să fie pur şi simplu în virtutea existenței sale, însă determinabil după natura sa prin inteligența liberă.

Prima relație desemnează un simplu obiect imaginat, cu sau fără scop, a doua un obiect al experienței, a treia numai un singur obiect, pe care îl vom indica imediat.

Şi anume, eu mă pot decide în mod liber să mă gândesc la una sau la alta, spre exemplu la lucrul în sine al dogmaticului. Dacă fac

Universitatea Spiru Haret

abstracție acum de obiectul gândit şi privesc doar la mine însumi, atunci devin pentru mine însumi prin acest obiect, obiectul unei reprezentări determinate. Faptul că îmi apar determinat tocmai în acest mod şi nu altfel, tocmai gândind, şi că dintre obiectele posibile mă gândesc tocmai la lucrul în sine, trebuie să depindă în judecata mea de autodeterminarea mea: eu am devenit în mod liber un astfel de obiect. Dar n-am devenit eu însumi în sine, ci am fost obligat să mă concep dinainte drept cel ce trebuie să fie determinat pentru autodeterminare. Deci eu însumi sunt pentru mine un obiect a cărui natură depinde în anumite condiții doar de inteligență, a cărui existență însă este întotdeauna presupusă.

Însă acum tocmai acest în sine* este obiectul idealismului. Prin urmare, obiectul acestui sistem apare efectiv în conştiință şi drept ceva real, nu ca un *lucru în sine* prin care idealismul ar înceta să mai fie ceea ce este şi s-ar transforma în dogmatism, ci ca *eu în sine*, nu ca obiect al experienței – pentru că el nu este determinat, ci se determină doar prin mine, iar fără această determinare nu este nimic, fără ea nu există deloc –, ci drept ceva aflat mai presus decât orice experiență.

Dimpotrivă, obiectul dogmatismului face parte dintre obiectele primei categorii, care sunt produse numai prin gândire liberă; lucrul în sine este pură închipuire şi nu are niciun fel de realitate. El nu apare în experiență întrucât sistemul experienței nu este nimic altceva decât gândirea însoțită de sentimentul necesității şi nici măcar dogmaticul care, ca orice filosof, trebuie să îl întemeieze, nu poate să-l prezinte drept altceva. Dogmaticul vrea să-i asigure, ce-i drept, realitate, adică necesitatea de a fi conceput ca principiu al oricărei experiențe şi el o va face dacă probează că experiența poate fi explicată într-adevăr prin acesta, iar în absența acestuia nu poate fi explicată; ori tocmai despre asta este vorba aici şi nu poate fi presupus ceea ce trebuie demonstrat. În raport cu cel al dogmatismului, obiectul idealismului are avantajul de a fi demonstrat totuşi în conştiință, însă nu ca principiu explicativ al experienței, ceea ce ar fi contradictoriu şi ar transforma însuşi sistemul într-o componentă a experienței; obiectul dogmatismului, dimpotrivă, nu poate conta ca nimic altceva decât ca o simplă închipuire care aşteaptă să fie realizată abia o dată cu reuşita sistemului.

* Până aici am evitat acest termen pentru a nu genera reprezentarea unui eu ca lucru în sine. Grija mea a fost zadarnică; îl accept acum pentru că nu întrevăd pe cine ar trebui să menajez.

Universitatea Spiru Haret

Se menționează aceasta doar pentru a ușura înțelegerea clară a diferențelor dintre cele două sisteme, nu însă şi pentru a trage de aici concluzii potrivnice celui de-al doilea sistem. Departe de a fi în defavoarea unui sistem, faptul că obiectul oricărei filosofii ca principiu explicativ al experienței ar trebui să se afle în afara experienței este reclamat deja de esența filosofiei. Încă nu cunoaştem motivele pentru care acel obiect ar trebui să apară în plus în mod aparte în conştiință.

Dacă cineva nu poate fi convins de afirmația de mai sus, încrederea sa în întreg nu trebuie să sufere din această pricină, din moment ce aceasta este doar o observație incidentală. Potrivit intenției mele, vreau totuşi să am în vedere şi aici obiecțiile posibile. Cineva ar putea nega existența nemijlocitei conştiințe de sine, despre care am vorbit, într-o acțiune liberă a spiritului. Dar aceluia i-am aminti încă o dată condițiile, indicate de noi, ale acesteia. Acea conştiință de sine se impune şi nu vine de la sine; trebuie să acționezi efectiv în mod liber şi făcând abstracție de obiect, să nu-ți acorzi atenție decât ție însuți.

Nimeni nu poate fi obligat să facă aceasta şi, chiar dacă pretinde aşa ceva, nu se poate şti întotdeauna dacă a procedat corect şi aşa cum se cere. Într-un cuvânt, nu poate fi dovedită nimănui această conştiință; fiecare trebuie să o producă în sine însuşi prin intermediul libertății. Împotriva celei de-a doua afirmații, aceea că lucrul în sine este o simplă închipuire, s-ar putea obiecta ceva numai în situația în care ea ar fi înțeleasă greşit. Autorului unor asemenea obiecții i-am recomanda din nou descrierea de mai sus privitoare la geneza acestui concept.

5

Niciunul dintre aceste două sisteme nu-l poate combate pe cel căruia îi este opus, căci conflictul lor priveşte primul principiu, care nu poate fi derivat din altul; concedându-i-se doar propriul principiu, fiecare dintre cele două sisteme respinge principiul celuilalt; fiecare neagă tot ceea ce aparține sistemului opus şi ele nu au niciun punct comun de la care plecând să se poată înțelege reciproc şi uni. Când ele par să cadă de acord asupra termenilor în care este formulat principiul, fiecare le acordă un alt sens.*

* Aşa se explică şi faptul că lucrările lui Kant nu au fost înțelese şi că doctrina științei n-a avut niciun ecou şi nici nu va avea prea repede. Sistemul

Universitatea Spiru Haret

Mai întâi de toate, idealismul nu poate combate dogmatismul. Aşa cum am văzut, în raport cu cel de-al doilea, primul are fără îndoială avantajul de a putea demonstra la nivelul conştiinţei principiul explicativ al experienţei, inteligenţa care acţionează în mod liber. Şi dogmaticul trebuie să îi conceadă faptul ca atare, căci altfel s-ar dovedi incapabil de a continua discuţia; dar, printr-o deducţie corect efectuată, pornind de la propriul principiu, el transformă acest fapt în aparenţă şi iluzie, făcându-l inapt de a fi principiu explicativ al unui alt sistem, întrucât acesta nu se poate afirma singur în filosofia sa. Conform dogmaticului, tot ceea ce survine în conştiinţa noastră este produs de un lucru în sine, prin urmare şi determinările noastre pretins libere şi însoţite de opinia însăşi că noi am fi liberi. Această opinie ne este generată de acţiunea lucrului, iar determinările pe care le deducem din libertatea noastră sunt produse tot de aceasta, numai că noi nu o ştim şi de aceea nu le atribuim nici o cauză ci le considerăm libere. Orice dogmatic consecvent este în mod necesar fatalist; el nu neagă faptul de conştiinţă că ne considerăm liberi, deoarece aceasta ar fi o absurditate, însă el încearcă să dovedească, pornind de la principiul său, falsitatea acestei aserţiuni. El neagă întru totul autonomia eului, pe care idealistul şi-a construit sistemul, şi reduce eul doar la un produs al lucrurilor, la un accident al lumii; dogmaticul consecvent este în mod necesar şi materialist. El nu poate fi combătut decât cu ajutorul postulatului libertăţii şi autonomiei eului; însă tocmai pe acesta îl neagă el.

Dar nici dogmatismul nu-l poate combate pe idealist.

Principiul aceluia, lucrul în sine, nu este nimic şi, după cum trebuie s-o recunoască chiar cel care îl apără, nici nu are vreo realitate

---

kantian şi cel al doctrinei ştiinţei sunt *idealiste*, nu în sensul obişnuit şi imprecis al termenului, ci în sensul precis ce a fost indicat; filosofii moderni sunt însă în totalitate *dogmatici* şi ferm decişi să rămână astfel. Kant a fost tolerat doar pentru că a existat posibilitatea de a fi considerat dogmatic; doctrina ştiinţei, care nu poate fi modificată astfel, este în mod necesar intolerabilă pentru aceşti filosofi. Expansiunea rapidă a filosofiei kantiene, după ce aceasta a fost înţeleasă cum a fost înţeleasă, nu constituie o dovadă a profunzimii, ci a superficialităţii acestei epoci. Pe de-o parte, sub această formă ea este cel mai bizar avorton care a fost produs vreodată de fantezia umană, şi faptul că nu înţeleg aceasta nu onorează deloc agerimea adepţilor ei. Pe de altă parte, se poate demonstra uşor că ea s-a recomandat numai prin aceea că datorită ei s-au înlăturat toate speculaţiile serioase şi s-a considerat că este autorizată să cultive mai departe îndrăgitul empirism superficial.

Universitatea Spiru Haret

în afara aceleia, pe care altfel trebuie s-o afirme, anume că experienţa poate fi explicată numai pe baza lui. Idealistul anulează această dovadă prin aceea că explică experienţa într-un alt mod, aşadar neagă tocmai principiul cu care construieşte dogmatismul. Lucrul în sine devine pe de-a-ntregul o himeră; nu se arată niciun principiu în virtutea căruia ar trebui admis; iar o dată cu el se prăbuşeşte întreaga construcţie dogmatică.

Din cele spuse mai sus rezultă totodată absoluta incompatibilitate a celor două sisteme, întrucât ceea ce decurge dintr-unul anulează concluziile celui de-al doilea; şi prin urmare, inconsecvenţa fatală a îmbinării lor într-unul singur. Peste tot acolo unde se caută aşa ceva, componentele nu se îmbină şi se iveşte câte o lacună imensă. Cel care ar vrea să se ocupe de cele afirmate mai sus ar trebui să demonstreze posibilitatea existenţei unei asemenea îmbinări, care presupune o trecere permanentă de la materie la spirit sau invers, ori, ceea ce înseamnă exact acelaşi lucru, o trecere permanentă de la necesitate la libertate.

Întrucât, din cele constatate până acum, ambele sisteme par să aibă aceeaşi valoare din punct de vedere speculativ, nu pot coexista, dar nici nu pot produce un argument valabil unul contra celuilalt, se pune următoarea întrebare: ce l-ar determina pe cel care înţelege acestea – şi e atât de uşor de înţeles – să prefere pe unul celuilalt şi cum se face că scepticismul, ca renunţare totală la elucidarea problemei ridicate, nu devine general?

Disputa dintre idealist şi dogmatic constă propriu-zis în a şti dacă autonomiei eului îi trebuie sacrificată autonomia lucrului sau invers, autonomiei lucrului îi trebuie sacrificată autonomia eului. Ce poate totuşi împinge un om înzestrat cu raţiune să se declare partizanul uneia dintre cele două sisteme?

Filosoful, odată ajuns la acest punct de vedere, necesar şi obligatoriu pentru cel ce vrea să fie considerat filosof, şi la care omul ajunge mai devreme ori mai târziu chiar fără vreun aport special, doar prin progresul gândirii sale, o dată ajuns aici filosoful nu constată decât lucruri determinate. Or, este imposibil ca omul să se oprească aici, la acest gând; gândul simplei reprezentări nu este decât incomplet, un fragment desprins dintr-un gând; trebuie să i se adauge ceva care să-i corespundă în mod independent de actul reprezentării. Cu alte cuvinte: reprezentarea nu poate subzista pentru ea însăşi, ea înseamnă ceva doar corelată cu altceva şi nu este nimic pentru ea însăşi. Or, această

Universitatea Spiru Haret

necesitate a gândirii este tocmai cea care provoacă, pornind de la acel punct de vedere, întrebarea: care este temeiul reprezentărilor sau ceea ce înseamnă acelaşi lucru, ce le corespunde acestora?

Ce-i drept, reprezentarea despre autonomia eului şi cea despre autonomia lucrului pot coexista, nu însă şi autonomia amândurora. Doar una poate fi cea dintâi, inițială şi independentă; prin aceea că este a doua, cea de-a doua devine în mod necesar dependentă de prima, cu care trebuie să se coreleze.

Pe care din cele două trebuie s-o considerăm ca fiind prima? Rațiunea nu poate oferi niciun argument peremptoriu; căci nu este vorba despre ralierea unui termen la o serie unde sunt suficiente numai argumentele raționale, ci de începutul întregii serii care, ca act prim şi absolut, depinde numai de libertatea gândirii. Prin urmare, decidem în mod arbitrar, dar cum decizia liberului arbitru trebuie să aibă totuşi un temei, el este determinat de *predispoziție* şi *interes*. Temeiul ultim al deosebirii dintre idealist şi dogmatic este prin urmare deosebirea dintre interesele lor.

Interesul suprem şi temeiul celorlalte interese este interesul *pentru noi înşine*. Astfel se întâmplă în cazul filosofului. Interesul care conduce în mod invizibil întreaga sa gândire este acela de a nu-şi pierde sinele în raționament, ci de a-l afirma. Există apoi două stadii ale umanității; iar în progresul stirpei noastre, înainte de a atinge toți ultimul stadiu, există două categorii principale de oameni. Cei care nu s-au ridicat încă la sentimentul deplin al libertății şi al autonomiei lor absolute, se găsesc pe ei înşişi doar prin actul reprezentării lucrurilor; ei posedă numai acea conştiință de sine difuză, ataşată de obiecte şi care trebuie reunită pornind de la diversitatea acestora. Imaginea le este reflectată doar de către lucruri, ca de o oglindă; dacă ele le sunt smulse, sinele lor este concomitent pierdut; pentru ei înşişi, ei nu pot abandona credința în autonomia acestora, deoarece ei nu subzistă decât o dată cu această credință. Tot ceea ce sunt, au ajuns să fie, într-adevăr, prin mijlocirea lumii exterioare. Acela care nu este în fapt decât un produs al lucrurilor nu se poate considera niciodată altceva, şi el va avea dreptate atâta timp cât vorbeşte numai despre sine şi despre cei asemenea lui. Principiul dogmaticilor este credința în lucruri de dragul lor înşişi, aşadar, credința mediată de propriul lor sine difuz şi susținută numai de către obiecte.

Cine devine însă conştient de autonomia (*Selbständigkeit*) şi independența (*Unabhängigkeit*) sa în raport cu tot ceea ce îi este

Universitatea Spiru Haret

exterior – şi devine conştient numai prin aceea că, independent de toate, devine prin el însuşi ceva – acela nu are nevoie de lucruri ca punct de sprijin pentru sinele său şi nu poate avea nevoie de acestea, deoarece ele suprimă acea autonomie şi o transformă într-o iluzie goală. Eul pe care îl posedă şi care îl interesează suprimă acea credinţă în lucruri; el crede prin predispoziţie în autonomia sa şi o cuprinde cu afectul. Credinţa sa în sine însuşi este nemijlocită.

Pe baza acestui interes se pot explica şi afectele care în mod obişnuit intervin întru apărarea sistemelor filosofice. Dogmaticul, al cărui sistem este atacat, este efectiv în pericol de a se pierde pe sine; el însă nu este pregătit pentru acest atac, deoarece chiar înlăuntrul său există ceva care se află de partea celui care atacă; de aceea, dogmaticul se apără cu ardoare şi îndârjire. În schimb, idealistul nu se poate stăpâni să nu arunce o privire plină de dispreţ dogmaticului, care nu-i poate spune nimic altceva mai mult decât ceea ce el ştia deja de mult şi respinsese ca fiind fals; întrucât, chiar dacă nu se ajunge la idealism străbătând dogmatismul însuşi, se poate ajunge măcar datorită predispoziţiei pentru el. Dogmaticul se înfierbântă, despică firul în patru şi ar începe chiar o acţiune judiciară dacă ar avea puterea să o facă; idealistul este rece şi riscă să facă haz de dogmatic.

Opţiunea pentru o filosofie depinde prin urmare de ce fel de om eşti, căci un sistem filosofic nu este un mobilier mort la care ai putea renunţa sau pe care l-ai putea accepta după bunul plac, ci el este însufleţit de sufletul omului care îl posedă. Un caracter vlăguit de la natură sau din cauza servituţii spirituale, a luxului rafinat şi vanităţii, un caracter deformat nu se va înălţa niciodată până la idealism.

I se putea demonstra dogmaticului insuficienţa şi inconsecvenţa sistemului său, despre care deja am vorbit; el poate fi încurcat şi înfricoşat din toate părţile, însă nu poate fi convins deoarece este incapabil să asculte şi să examineze cu calm şi la rece ceea ce nu poate suporta în nici un caz. Pentru a fi filosof – în cazul în care idealismul se va dovedi a fi singura filosofie adevărată – pentru a fi filosof trebuie să te naşti cu această predispoziţie căci nici o putere umană nu te face filosof. De aceea şi această ştiinţă îşi promite să facă puţini prozeliţi printre oamenii *deja realizaţi*; dacă poate spera, ea aşteaptă mai mult de la tânăra generaţie, a cărei forţă înnăscută nu s-a prăbuşit încă în lipsa de vigoare a epocii.

Universitatea Spiru Haret

6

Dogmatismul însă nu este în stare să explice ceea ce are de explicat, dovedindu-se, aşadar, inept.

El trebuie să explice reprezentarea şi se socoteşte capabil să o facă comprehensivă pornind de la acţiunea exercitată de lucrul în sine. Atunci el nu poate nega ceea ce conştiinţa nemijlocită afirmă despre reprezentare. Şi ce anume afirmă cu privire la aceasta? Nu intenţionez să exprim aici într-un concept ceea ce poate fi numai intuit, nici să dezvolt complet elementele pentru a căror dezbatere este rezervată o mare parte a doctrinei ştiinţei. Voi reaminti doar ceva ce a fost constatat deja de cel care a aruncat o privire fermă în sine însuşi.

Inteligenţa, ca atare, *se observă pe sine însăşi*; iar această privire asupra ei însăşi este corelată nemijlocit cu tot ceea ce îi revine, iar natura inteligenţei constă în această corelaţie *nemijlocită* dintre existenţă (*Sein*)[1] şi privire. Ceea ce este în ea însăşi şi ceea ce e ea în genere este *pentru sine însăşi*; şi numai în măsura în care este pentru sine însăşi, ea există ca inteligenţă. Eu îmi imaginez un obiect sau altul; dar ce înseamnă aceasta şi cum îmi apar mie însumi în acest act de gândire? Nu altfel decât aşa: produc în mine anumite determinări dacă obiectul este numai o închipuire; sau ele există fără aportul meu dacă obiectul trebuie să fie ceva real; *şi eu observ acea producere sau această existenţă*. Ele sunt în mine numai în măsura în care eu le observ; observarea şi existenţa sunt indisolubil legate. Un lucru, în schimb trebuie să fie foarte multe; de îndată ce se pune însă întrebarea: *pentru cine* există oare acesta? nu va fi nimeni care, înţelegând sensul acestor cuvinte, să răspundă: pentru sine însuşi, ci trebuie să conceapă suplimentar o altă inteligenţă *pentru* care el există; or, la rându-i, inteligenţa este în mod necesar pentru sine însăşi ceea ce este şi nu e nevoie să se conceapă pentru ea nimic suplimentar. Faptul pentru care ea există este deja instituit[**] împreună cu ea prin instituirea ei ca inteligenţă. Ca să mă exprim plastic, în inteligenţă există prin urmare o serie dublă, a existenţei şi a observării, a realului şi a idealului; esenţa inteligenţei (ea este sintetică) constă în unitatea indisolubilă a acestei dualităţi; lucrului, în schimb, îi revine doar o

[1] Am tradus *Sein* cu *existenţă* şi nu cu *fiinţă*, aşa cum procedează de exemplu traducătorii francezi ai lui Fichte (Grimblot şi Philonenko), altminteri textul ar deveni obscur.

[**] În original *gesetzt*. Am optat pentru termenul *instituit*, de la *instituo* (lat. – a pune, a funda, a institui), al cărui câmp semantic este cel mai apropiat de verbul setzen. Traducătorii francezi folosesc cuvântul *posé*. (N.t.)

Universitatea Spiru Haret

serie simplă, aceea a realului (o simplă instituire). Inteligența şi lucrul sunt, aşadar, de-a dreptul opuse, ele se situează în două lumi între care nu există nici o punte.

Dogmatismul caută să explice natura inteligenței în genere şi determinațiile ei particulare cu ajutorul principiului cauzalității; inteligența trebuie să fie termenul cauzat, al doilea în cadrul seriei.

Însă principiul cauzalității se referă la o serie *reală*, nicidecum la o serie dublă. Forța celui ce acționează se transmite altuia, care îi este exterior, opus, şi produce în acela o existență, nimic mai mult; o existență pentru o posibilă inteligență exterioară lui. Conferiți-i obiectului, supus înrâuririi, o forță fie şi numai mecanică şi el va propaga stimulul receptat către obiectul imediat următor; astfel mişcarea pornită de la primul poate străbate seria pe care o puteți prelungi cât vreți; dar niciodată nu veți întâlni în această serie un obiect care prin el însuşi să reacționeze în sens invers. Sau conferiți-i obiectului, supus înrâuririi, proprietatea supremă pe care o puteți conferi unui lucru, conferiți-i senzitivitate, astfel încât el să se conducă prin propria sa forță şi potrivit legilor naturii sale, iar nu potrivit legilor care îi sunt date de către cel care acționează, ca în seria simplului mecanism; atunci el va reacționa într-adevăr la impuls; iar principiul determinant al existenței sale în cadrul acestei înrâuriri nu rezidă în cauză, ci e doar condiția de a fi în genere ceva; el este şi rămâne doar o simplă existență pură: o existență pentru o posibilă inteligență din afara ei. Nu ajungeți niciodată la inteligență dacă nu o concepeți ca pe ceva prim şi absolut, fiindu-vă greu să explicați corelația ei cu acea existență independentă de ea. – După această explicație, seria este şi rămâne o serie simplă şi nu se explică deloc ceea ce trebuia explicat. Ei trebuiau să demonstreze trecerea de la existență la reprezentare; nu fac acest lucru, dar pot oare să-l realizeze?, căci în principiul lor rezidă doar temeiul unei existențe, nu însă şi cel al actului de reprezentare, pe de-a-ntregul opus existenței. Ei fac un salt uriaş într-o lume total străină de principiul lor.

Ei încearcă să ascundă acest salt în mod felurit. Judecând riguros – şi aşa procedează dogmatismul consecvent, care devine totodată materialism –, sufletul n-ar trebui să fie nicidecum un lucru şi, în genere, n-ar trebui să fie nimic, ci doar un produs, doar rezultatul intercondiționării lucrurilor.

Dar prin aceasta ia naştere ceva doar în lucruri, însă niciodată nu ia naştere ceva din afara lucrurilor, dacă nu este concepută suplimentar

Universitatea Spiru Haret

o inteligență care să observe lucrurile. Parabolele pe care le introduc pentru a face comprehensibil sistemul lor, cum este de exemplu aceea a armoniei care apare din acordul mai multor instrumente, fac să ne dăm seama tocmai de absurditatea acestuia. Acordul şi armonia nu rezidă în instrumente, ele nu există decât în spiritul auditorului care unifică în el însuşi diversitatea şi dacă nu concepe un atare auditor ele nu există nicidecum.

Totuşi, cine poate împiedica dogmatismul să considere sufletul ca pe unul dintre lucrurile în sine? În acest caz, el se numără printre cele postulate de dogmatism în scopul rezolvării problemei; şi numai astfel principiul înrâuririi exercitate de lucruri asupra sufletului este utilizabil, deoarece în materialism are loc doar o intercondiționare a lucrurilor prin intermediul căreia trebuie produs gândul. Pentru a se putea concepe ceea ce este de neconceput, s-a căutat chiar să se presupună că lucrul înrâurit ori sufletul ori cele două împreună ar putea deveni reprezentări, cam aşa cum este *Dumnezeu* în sistemul lui Berkeley. (Sistem care este dogmatic şi nicidecum idealist). Pe această cale nu ne aflăm deloc într-o situație mai bună ca înainte; înțelegem doar înrâurirea de tip mecanic şi ne este absolut imposibil să concepem o înrâurire de alt tip; acea premisă conține deci numai vorbe goale şi nu are niciun sens. Dacă nu cumva sufletul trebuie să fie constituit astfel, încât orice înrâurire ce se exercită asupra lui să devină o reprezentare. În acest fel, ne regăsim însă în aceeaşi situație ca atunci când am avut în vedere primul principiu; nu putem pur şi simplu să-l înțelegem.

Sub orice formă apare, dogmatismul procedează întotdeauna la fel. În golul imens care-i rămâne neacoperit între lucruri şi reprezentări, el pune în locul unei explicații câteva vorbe goale ce pot fi învățate pe de rost şi repetate, cu ajutorul cărora niciun om n-a gândit vreodată ceva şi nici nu va gândi. Căci, încercând să ne imaginăm precis modul în care s-ar întâmpla cele precise, întregul concept se năruie.

Prin urmare, dogmatismul poate doar să-şi repete principiul sub diferite forme, să-l afirme şi să-l reafirme; dar nu poate trece de la acesta la ceea ce trebuie explicat şi nu poate deduce din el. Or, în această deducere constă însăşi filosofia. Dogmatismul considerat din punct de vedere speculativ nu este prin urmare o filosofie, ci numai o afirmare şi o promisiune neputincioasă. Singura filosofie care rămâne posibilă este idealismul.

Universitatea Spiru Haret

Ceea ce s-a stabilit aici nu are nimic de-a face cu obiecțiile cititorului, căci nu i se poate aduce nicio întâmpinare; dar, de fapt, rămâne amenințat de incapacitatea absolută a celor mulți de a-l înțelege. Niciun om care înțelege doar cuvintele nu poate nega însă faptul că orice înrâurire e doar mecanică şi că pe cale mecanică nu ia naştere nicio reprezentare. Or, tocmai aici se află dificultatea. Este necesar să se atingă un anumit grad de autonomie şi de libertate a spiritului pentru a înțelege descrierea esenței inteligenței pe care s-a întemeiat întreagă noastră respingere a dogmatismului. Mulți nu au ajuns niciodată mai departe cu gândirea de înțelegerea seriei simple a mecanismului natural; în mod firesc reprezentarea, atunci când caută totuşi să o conceapă, intră şi ea, din punctul lor de vedere, în această serie, singura trasată în spiritul lor. Reprezentarea devine pentru ei un fel de lucru; în legătură cu aceasta găsim dovezi la filosofi celebri. Pentru aceştia, dogmatismul este suficient; pentru ei nu există niciun gol de vreme ce pentru ei lumea opusă nici nu există. Prin urmare, dogmatismul nici nu poate fi constrâns pe baza demonstrației făcute, oricât de clară ar fi ea, căci el nu şi-o poate însuşi deoarece îi lipseşte capacitatea de a-i înțelege premisele.

În plus, modul în care dogmatismul este tratat aici contravine gândirii îngăduitoare din epoca noastră, gândire care a fost, ce-i drept, dintotdeauna extraordinar de răspândită, însă abia în epoca noastră s-a înălțat la rangul unei maxime exprimate în cuvintele: n-ar trebui să fim atât de riguroşi în deducții întrucât în filosofie demonstrațiile n-au cum să fie considerate la fel de exacte ca, de pildă, în matematică. Dacă acest mod de gândire observă doar câțiva termeni ai succesului şi sesizează regula după care s-a concluzionat, el completează deîndată cu ajutorul imaginației toată partea rămasă şi fără a cerceta mai mult timp în ce constă ea. Când, de pildă, un Alexander von Joch le-a declarat: Toate lucrurile sunt determinate prin necesitatea naturii, iar reprezentările noastre depind de proprietățile lucrurilor, dar voința noastră depinde de reprezentări, prin urmare, întreaga noastră voință este determinată prin necesitatea naturii, iar ideea de libertate a voinței noastre este o iluzie: demonstrația aceasta este pentru ei foarte inteligibilă şi evidentă, deşi nu există niciun pic de bun-simț în ea, şi pleacă convinşi şi mirați de acuitatea ei. Trebuie să reamintesc că doctrina ştiinței se naşte din acest mod îngăduitor de a gândi şi nici nu se bizuie pe el. Dacă, în lunga succesiune pe care o are de trasat, există

Universitatea Spiru Haret

chiar şi numai un singur termen ce nu se leagă riguros de cel dinainte, atunci nu este demonstrat absolut nimic.

7

După cum am mai spus, idealismul explică determinările conştiinţei pornind de la acţiunea inteligenţei. Aceasta este pentru el doar activă şi absolută, iar nu pasivă; nu este pasivă deoarece, conform postulatului idealistului, ea este termenul prim şi suprem, care nu este precedat de nimic din care să se poată deduce pasivitatea sa. Din acelaşi motiv, inteligenţei nu i se poate atribui nici *existenţă* propriu-zisă, nici *subzistenţă* (*Bestehen*), întrucât aceasta este rezultatul unei intercondiţionări, or nu există şi nici nu este presupus ceva cu care inteligenţa ar putea fi pusă într-un raport de intercondiţionare. Pentru idealism inteligenţa este un *act* şi absolut nimic în plus; nu trebuie s-o numim nici măcar ceva *activ* fiindcă această expresie trimite la ceva existent căruia îi este inerentă activitatea. Idealismul nu are însă niciun motiv să presupună acest lucru, întrucât el nici nu există, în principiul său totul urmând abia să fie dedus. Or, din acţiunea inteligenţei trebuie să fie deduse *anumite* reprezentări, acelea ale unei lumi ce există fără intervenţia noastră, ale unei lumi materiale, situate în spaţiu ş.a.m.d., reprezentări care apar, după cum se ştie, în conştiinţă; însă din ceva nedeterminat nu se poate deduce nimic determinat, formula oricărei deducţii, principiul raţiunii suficiente nu poate fi aplicat aici. Prin urmare, acea acţiune a inteligenţei instituită ca principiu ar trebui să fie o acţiune *determinată* şi anume, având în vedere că inteligenţa însăşi constituie principiul explicativ suprem, ar trebui să fie o acţiune determinată *prin ea însăşi* şi prin esenţa ei, nu prin ceva exterior. Premisa idealismului va fi deci următoarea: inteligenţa acţionează, dar, în virtutea propriei sale esenţe, ea poate să acţioneze numai într-un anumit mod. Dacă ne imaginăm acest mod necesar de a acţiona ca fiind detaşat de acţiune, îl putem numi foarte adecvat legile acţiunii; există aşadar legi necesare ale inteligenţei. – Prin acestea poate fi înţeles totodată şi sentimentul necesităţii care însoţeşte reprezentările determinate: inteligenţa nu simte atunci, de pildă, un stimul extern, ci simte în acea acţiune limitele propriei sale esenţe. În măsura în care idealismul porneşte de la această premisă a legilor necesare ale inteligenţei, premisă determinată doar pe cale raţională şi care este efectiv explicativă, el se numeşte idealism *critic* sau chiar *transcendental*.

Universitatea Spiru Haret

Un idealism transcendent* ar fi un sistem care deduce reprezentările determinate din acțiunea liberă şi lipsită complet de legi a inteligenței; s-a amintit deja că aceasta este o premisă total contradictorie, căci principiul rațiunii suficiente nu este aplicabil unei asemenea acțiuni.

Legile de acțiune ale inteligenței, pe care trebuie să le presupunem, constituie ele însele un sistem, pe cât de cert trebuie întemeiate în esența unică a inteligenței; adică faptul că inteligența acționează în condiții determinate într-un anumit fel se poate explica prin aceea că în anumite condiții, ea nu are un mod determinat de acțiune; iar această ultimă afirmație poate fi explicată la rându-i pornind de la o lege fundamentală unică. Acționând, inteligența îşi dă singură legile; iar această legislație se produce ea însăşi datorită unei acțiuni necesare superioare sau unui act de reprezentare. De exemplu, legea cauzalității nu este o lege primă şi originară, ci este doar unul din multiplele moduri de corelare a diversității şi ea poate fi dedusă din legea fundamentală a acestei corelări; iar legea acestei corelări a diversității poate fi dedusă, la rându-i, ca şi diversitatea însăşi, din legi superioare.

Potrivit acestei observații, însuşi idealismul critic poate opera acum într-un mod dublu. Fie deduce efectiv din legile fundamentale ale inteligenței acel sistem al modurilor necesare de a acționa şi, o dată cu el, reprezentările obiective care iau naştere datorită acestora astfel încât, sub ochii cititorului sau atenția ascultătorului, să apară treptat întregul câmp al reprezentărilor noastre, fie înțelege aceste legi aşa cum sunt deja aplicate nemijlocit la obiecte, aşadar, undeva în stadiul lor interior (în acest stadiu ele se numesc categorii), şi atunci afirmă: obiectele sunt determinate şi ordonate de către aceste legi.

De unde îi poate veni totuşi criticului care procedează în cel de-al doilea mod, fără a deduce deci legile presupuse ale inteligenței pornind de la esența acesteia, chiar numai cunoaşterea concretă a acestora, cunoaşterea că tocmai aceasta sunt legile substanțialității sau cauzalității? Căci eu încă nu vreau să-l sâcâi cu întrebarea de unde ştie că acestea sunt simple legi imanente ale inteligenței. Ele sunt legile care sunt aplicate nemijlocit la obiecte; iar el poate să le fi dobândit

* Idealismul transcendental susține existența unor legi ale inteligenței, în timp ce idealismul transcendent neagă existența acestor legi. În absența acestora ar trebui să existe ceva *dincolo* de inteligență, care să explice acțiunea ei.

Universitatea Spiru Haret

numai prin abstractizare pornind de la aceste obiecte, aşadar, numai pe baza experienţei. Ce folos dacă le obţine, pe o cale ocolită, din logică, deoarece logica însăşi nu i-a apărut astfel decât prin abstractizare, pornind de la obiecte, şi el face doar mijlocit ceea ce ar bate din cale afară la ochi dacă ar fi făcut în mod nemijlocit. De aceea el nu poate să confirme prin nimic că legile gândirii pe care le postulează sunt într-adevăr legi ale gândirii, că nu sunt într-adevăr nimic altceva decât legi imanente ale inteligenţei; dogmaticul susţine contra lui că ar fi proprietăţi generale ale lucrurilor, proprietăţi întemeiate pe esenţa acestora şi nu ne putem da seama de ce ar trebui să acordăm mai multă credibilitate afirmaţiei nedemonstrate a unuia decât afirmaţiei (de asemenea) nedemonstrate a celuilalt. Procedând astfel, nu apare nici o raţiune pentru care inteligenţa ar trebui să acţioneze tocmai aşa. Pentru aceasta ar trebui stabilit în premise ceva care poate fi atribuit numai inteligenţei şi din acele premise ar trebui deduse sub ochii noştri acele legi ale gândirii.

Nu se prea înţelege din acest procedeu cum anume ar lua naştere obiectul însuşi; întrucât chiar dacă, recunoscându-i-se criticului postulatele lui nedemonstrate, prin ele nu se explică nimic în plus decât *însuşirile* (*Beschaffenheiten*) şi *relaţiile* lucrului; că, spre exemplu el există în spaţiu şi se manifestă în timp, că însuşirile lui secundare (*Accidenzen*) trebuie să fie raportate la ceva care constituie o substanţă (*Substantielles*) ş.a.m.d. De unde provine însă ceea ce are aceste relaţii şi însuşiri; de unde provine materia care este primită în aceste forme? În această materie se refugiază dogmatismul şi nu aţi făcut decât să sporiţi răul.

Ştim prea bine că lucrul apare într-adevăr printr-o acţiune conformă cu aceste legi, că lucrul nu este nimic altceva decât *toate aceste relaţii sintetizate de către imaginaţie* şi toate aceste relaţii laolaltă constituie lucrul; obiectul este într-adevăr sinteza originară a tuturor acelor concepte. Formă şi materie nu sunt elemente separate; forma ca totalitate a formelor (gesamte Formheit) este materie şi abia prin analiză obţinem forme individuale. Însă, conform metodei indicate criticul poate numai să dea asigurări; şi rămâne de văzut de unde ştie acest lucru, dacă îl ştie, dacă îl cunoaşte. Atâta vreme cât lucrul în totalitatea lui nu poate apărea înaintea ochilor gânditorului, dogmatismul nu este urmărit până în ultimul său refugiu. Dar numai dacă inteligenţa este lăsată să acţioneze în toată legitatea ei şi nu în legalitatea ei divizată.

Universitatea Spiru Haret

Un atare idealism este, prin urmare, nedemonstrat şi nedemonstrabil. El nu are împotriva dogmatismului altă armă decât asigurarea că ar avea dreptate, iar împotriva criticismului superior împlinit nu are altă apărare decât o mânie neputincioasă şi afirmaţia că nu s-ar putea merge mai departe, asigurarea că dincolo de el n-ar mai fi teren sigur, astfel devine incomprehensiv *pentru el* aşa mai departe; toate acestea nu înseamnă însă absolut nimic.

În fine, într-un asemenea sistem sunt stabilite numai acele legi conform cărora, prin reciprocitatea pur subsumatoare, sunt determinate numai obiectele experienţei exterioare. Or, acestea reprezintă de departe cea mai mică parte a sistemului raţiunii. În domeniul raţiunii practice şi al facultăţii de judecare reflectante, semicriticismul de acest fel bâjbâie şi el, întrucât îi lipseşte înţelegerea întregului demers al raţiunii, fiind la fel de orb ca simplul imitator şi folosind la fel de degajat expresii ce-i sunt lui însuşi pe de-a-ntregul neinteligibile.*

Metoda idealismului transcendental desăvârşit pe care îl stabileşte doctrina ştiinţei am analizat-o deja o dată cu deplină claritate

---

* Un atare idealism critic a fost expus de către dl. prof. Beck în al său *Unicul punct de vedere posibil al filosofiei critice*. Deşi în această viziune găsesc deficienţele pe care le-am criticat mai sus, nu trebuie să am rezerve în a dovedi în mod public respectul ce i se cuvine şi în a aştepta ca timpul să-l înalţe şi mai mult pe cel care s-a ridicat în mod autonom din confuzia epocii la înţelegerea faptului că filosofia kantiană nu teoretizează un dogmatism, ci un idealism transcendental şi că, potrivit ei, obiectul nu este dat nici pe de-a-ntregul, nici pe jumătate, ci este construit. Eu consider opera citată ca pe cel mai folositor dar ce a putut fi făcut epocii noastre şi o recomand ca pe cea mai bună lectură pregătitoare celor care vor să studieze pe baza scrierilor mele doctrina ştiinţei. Ea nu-l conduce pe drumul acestui sistem, însă distruge cel mai puternic obstacol care barează accesul multora. Tonul acestei scrieri a fost găsit ca fiind jignitor şi chiar recent a provocat o acuzaţie în cuvinte clare într-o revistă celebră: *crustula, elementa vedit ut discere prima*; în ceea ce mă priveşte găsesc tonul ei încă prea blând, căci nu înţeleg cu adevărat ce recunoştinţă ar trebui să avem faţă de anumiţi autori pentru că tulbură şi degradează de un deceniu şi mai bine doctrina cea mai nobilă şi mai plină de spirit şi de ce ar trebui să fie solicitată permisiunea pentru a avea dreptate? Eu pot să-l compătimesc numai de dragul lui din cauza grabei cu care, într-o societate, pentru care este mult mai bun, acest autor trece pe deasupra cărţilor despre care propria conştiinţă ar trebui să-i spună că nu le înţelege şi că nu se poate şti exact cât de adâncă poate fi chestiunea.

Universitatea Spiru Haret

în alt loc.* Nu-mi pot explica cum de nu s-a înțeles acea analiză; oricum sunt asigurat din toate părțile că ea nu a fost înțeleasă.

Sunt de aceea obligat să spun din nou ceea ce am mai spus şi să reamintesc că în această ştiință totul depinde de înțelegerea acestui idealism.

Acest idealism porneşte de la o singură lege fundamentală a rațiunii, pe care o demonstrează nemijlocit în conştiință. El procedează în maniera următoare. Invită lectorul sau auditoriul să gândească în mod liber un concept determinat; dacă el va face astfel, va descoperi că este obligat să procedeze într-un anumit mod. Sunt aici două lucruri ce trebuie deosebite: pe de o parte, actul de gândire solicitat – acesta este îndeplinit în libertate şi cine nu-l îndeplineşte în libertate nu vede nimic din ceea ce arată doctrina ştiinței – şi, pe de altă parte, modul necesar în care este îndeplinit; acesta este dictat de natura inteligenței şi nu depinde de liberul arbitru; el este ceva *necesar* care apare numai în şi o dată cu o acțiune liberă; ceva *găsit*, a cărui găsire este însă condiționată de libertate.

Astfel idealismul demonstrează în conştiința nemijlocită ceea ce el afirmă. Totuşi este o simplă presupoziție că acesta ar fi o lege fundamentală necesară a întregii rațiuni, că din el se poate deduce întreg sistemul reprezentărilor noastre necesare, nu numai cele privitoare la o lume şi la modul în care obiectele ei sunt determinate prin puterea de judecare subsumatoare şi reflectantă, ci şi reprezentările privitoare la noi înşine ca ființe libere şi practice aflate sub legi. Această presupoziție trebuie s-o demonstreze idealismul prin deducția reală şi chiar în aceasta constă sarcina lui propriu-zisă.

Aici el procedează în felul următor. *El arată că ceea ce a fost pus mai întâi ca principiu şi demonstrat nemijlocit în conştiință nu este posibil fără ca în acelaşi timp să nu se producă altceva, şi acesta din urmă nu este posibil fără ca în acelaşi timp să nu se producă un al treilea; şi aşa mai departe până când condițiile primului termen indicat sunt pe de-a-ntregul epuizate şi acesta este total inteligibil în virtutea posibilității sale*. Evoluția sa este o progresie continuă de la condiționat la condiție. Condiția devine la rându-i un condiționat şi trebuie căutată condiția ei.

Dacă premisa idealismului este corectă şi în deducție s-a inferat corect, vom obține în chip de rezultat final, de sumă a tuturor

* În lucrarea *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, Weimar, 1794.

Universitatea Spiru Haret

condițiilor stabilite anterior sistemului tuturor reprezentărilor necesare sau experiența în totalitate; atare comparație nu va fi făcută nicidecum în filosofia însăşi, ci abia după aceea.

Căci idealismul nu are în vedere această experiență ca pe un scop ce îi era deja cunoscut, la care el ar trebui să ajungă; în demersul său el nu ştie nimic despre experiență şi nu îi aruncă absolut nicio privire; pornind din punctul său inițial, el urmează regulile sale nepreocupat de ceea ce va apărea la sfârşit. Unghiul drept după care trebuie să-şi traseze dreapta i-a fost dat; are el într-adevăr nevoie de încă un punct după care să prelungească dreapta? Consider că toate punctele liniei sale îi sunt date o dată. Vi se dă o cifră determinată. Presupuneți că ea ar fi produsul unor factori. Deci aveți doar de căutat, conform regulii binecunoscute, produsul acestor factori. Dacă el concordă cu cifra dată, o veți afla după ce veți avea mai întâi produsul. Cifra dată este experiența în totalitate; factorii sunt: ceea ce este dovedit în conştiință, precum şi legile gândirii; înmulțirea este filosofarea. Cei care vă sfătuiesc să filosofați întotdeauna cu un ochi îndreptat spre experiență, vă sfătuiesc să modificați puțin factorii şi să-i înmulțiți într-un mod cam inexact, până ajungeți la cifre concordante; este un procedeu pe cât de necinstit pe atât de superficial.

În măsura în care acele ultime rezultate ale idealismului sunt luate ca atare, drept consecințe ale raționamentului, ele sunt ceea ce este *a priori* în spiritul uman; şi în măsura în care acestea, pentru cazul în care raționamentul şi experiența concordă într-adevăr, sunt luate ca fiind date în experiență, ele sunt *a posteriori*. Ceea ce este *a priori* şi ceea ce este *a posteriori* nu sunt două chestiuni diferite, ci una singură, pentru un idealism complet; însă ele sunt privite pe două laturi şi sunt diferențiate doar prin modul în care se ajunge la ele. Filosofia anticipează ansamblul experienței, şi-o imaginează ca fiind necesară, şi în această măsură ea este *a priori* în comparație cu experiența reală. Rezultatul este *a posteriori* în măsura în care este considerat ca fiind dat; şi este *a priori* în măsura în care este dedus ca produs al factorilor. Cel care are aici altă părere nu ştie ce spune.

Dacă rezultatele unei filosofii nu concordă cu experiența, această filosofie este cu siguranță falsă, deoarece nu satisface promisiunea sa de a deduce şi de a explica ansamblul experienței pornind de la actul necesar al inteligenței. Ori premisa idealismului transcendental în genere este incorectă, ori a fost tratat incorect în expunerea particulară, care nu realizează ceea ce trebuie. Întrucât misiunea de a

Universitatea Spiru Haret

clarifica experienţa pe baza temeiului ei se găseşte tot în raţiunea umană şi niciun spirit rezonabil nu va admite că în ea se poate afla o problemă pentru care soluţia este absolut imposibil de găsit; întrucât există numai două căi pentru a o rezolva, cea a dogmatismului şi cea a idealismului transcendental, iar în privinţa celui dintâi trebuie dovedit fără discuţie că nu poate îndeplini ceea ce îşi propune, gânditorul hotărât se va decide întotdeauna pentru cea de-a doua ca să greşească numai în cursul deducţiei, premisa în sine fiind corectă, şi nu va fi reţinut de nici o tentativă nereuşită să încerce din nou până când, în cele din urmă, va reuşi.

Calea acestui idealism merge, după cum se vede, de la ceea ce se manifestă în conştiinţă, însă numai ca urmare a unui act liber al gândirii, până la ansamblul experienţei. Domeniul său specific se află între acestea. Ea nu este un fapt de cunoştinţă, nici nu aparţine sferei experienţei; cum s-ar putea numi aşa ceva vreodată filosofie de vreme ce trebuie să arate temeiul experienţei, însă temeiul stă cu necesitate în afara a ceea ce este întemeiat. Ea a fost produsă printr-o gândire liberă, dar logică. – Aceasta va apărea cu claritate dacă privim ceva mai îndeaproape teza fundamentală a idealismului.

Ea demonstrează că ceea ce este doar postulat nu este posibil fără condiţia unui al doilea, acest al doilea nu este posibil fără condiţia unui al treilea ş.a.m.d.; deci în tot ceea ce stabileşte nu poate să existe un termen separat, totuşi prin reunirea în tot orice termen separat devine posibil. Aşadar, conform tezei sale, numai întregul apare în conştiinţă, iar acest întreg este tocmai experienţa. Idealismul caută să-l cunoască tot mai îndeaproape, de aceea trebuie să îl analizeze, şi anume nu printr-o tatonare oarbă, ci urmând regulile determinate ale compunerii, în aşa fel încât să vadă născându-se întregul sub ochii săi. El poate face aceasta pentru că poate să abstragă; pentru că poate concepe cu gândirea sa liberă individualul separat. În conştiinţă nu apare deci numai necesitatea reprezentărilor, ci şi libertatea acestora; iar această libertate poate, la rândul ei, proceda fie legic, fie conform regulilor. Întregul îi este dat din punctul de vedere al conştiinţei necesare, el îl găseşte după cum se găseşte pe sine. Numai prin libertate este produsă seria născută din compoziţia acestui întreg. Cine întreprinde acest act de libertate devine conştient de aceasta şi schiţează oarecum un nou domeniu în conştiinţa sa; pentru cine nu-l întreprinde nu va exista deloc ceea ce este condiţionat prin acesta. – Chimistul compune un corp, de exemplu, un anumit metal, pornind de

Universitatea Spiru Haret

la elementele lui. Omul obişnuit vede acest metal care lui îi este bine cunoscut; chimistul vede coeziunea corpului şi a elementelor determinate. Văd cei doi lucruri diferite? N-aş zice; ei văd acelaşi lucru, dar într-un alt mod. Cel al chimistului este *a priori*, el vede individualul; cel al omului comun este *a posteriori*, el vede întregul. – Dar aici apare o diferență: chimistul trebuie să analizeze întregul înainte de a-l putea compune, fiindcă are de-a face cu un obiect căruia nu-i poate cunoaşte regula de compunere înaintea analizei; dimpotrivă, filosoful poate compune fără o analiză prealabilă pentru că el cunoaşte deja regula obiectului său, care este rațiunea.

Prin urmare, conținutului filosofiei nu-i revine o altă realitate decât aceea a gândirii necesare, cu condiția să conceapă ceva privitor la temeiul experienței. Inteligența poate fi concepută numai ca activă, iar filosofia afirmă că inteligența poate fi concepută ca activă numai în acest mod determinat. Această realitate îi este cu totul suficientă deoarece rezultă din filosofie că nu există nicio alta.

Doctrina ştiinței vrea să determine idealismul critic complet care tocmai a fost descris. Ceea ce a fost spus la urmă conține conceptul doctrinei ştiinței, şi eu nu voi primi reproşuri asupra acestui punct, căci nimeni nu poate şti mai bine decât mine ceea ce vreau să fac. Încercările de a demonstra imposibilitatea unui lucru care se realizează şi care este realizat în parte sunt de-a dreptul ridicole. Trebuie să se observe numai şi numai execuția şi să se examineze dacă ea a realizat ceea ce a promis.

Universitatea Spiru Haret

FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING

SISTEMUL IDEALISMULUI TRANSCENDENTAL[*]

SINTEZĂ INTRODUCTIVĂ[**]

Schelling s-a născut la Leonberg, în Würtenberg, în 1775. A studiat teologia la Tübingen, unde a fost coleg cu Hegel şi Hölderlin la cunoscutul *Tübingenstift*. A fost continuatorul lui Fichte, pe lângă care a şi început să profeseze, la Jena, unde, intrând în cercul fraţilor Schlegel, devine teoreticianul acestui grup şi, totodată, dobândeşte un interes constant pentru artă şi filosofia artei. S-a stins din viaţă în 1856.

Principalele lucrări ale lui Schelling sunt: *Scrisori filosofice despre dogmatism şi criticism* (1795), *Dizertaţii pentru lămurirea idealismului din „Doctrina ştiinţei"* (1797), *Idei pentru o filosofie a naturii* (1797), *Sistemul idealismului transcendental* (1800), *Expunerea sistemului meu filosofic* (1801).

În genere, istoricii filosofiei împart creaţia filosofică a lui Schelling în cinci perioade, în funcţie de deplasarea interesului autorului către probleme diferite şi metode diferite: (1) filosofia naturii; (2) filosofia idealistă de tip transcendental; (3) filosofia identităţii dintre real şi ideal; (4) filosofia libertăţii; (5) filosofia revelaţiei. În fapt, este vorba de reconsiderarea şi reformularea poziţiei sale constant idealiste, cu influenţe spinoziene.

Etapa interesului pentru filosofia naturii are drept temă centrală ideea unei naturi creatoare, vii, purtătoare în sine a unei inteligenţe proprii, care-i este principiu al existenţei şi devenirii. În continuare, idealismul transcendental marchează o modificare de perspectivă, în care Schelling nu mai pleacă de la obiect, ci de la subiect, dorind să depăşească separaţia netă instituită de Kant şi Fichte între subiect şi obiect, separaţie care face dificilă înţelegerea cunoaşterii, ca reunificare a celor două. Cunoaşterea nu e posibilă

---

[*] Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Sistemul Idealismului Transcendental*, Editura Humanitas, 1995. Traducerea de Radu Gabriel Pârvu.

[**] Sinteză introductivă de Sergiu Bălan.

Universitatea Spiru Haret

decât dacă natura şi spiritul (obiectul şi subiectul) nu sunt cu totul heterogene. Calea de unificare ar putea fi intuiția intelectuală (concepută după modelul celei artistice), care permite un acces direct la Absolut, temeiul față de care natura şi spiritul sunt manifestări. Ideea aceasta ne conduce către cea de-a treia etapă, filosofia identității, adevărata metafizică a lui Schelling. Acum se trece dincolo de ele, înclinând totuşi către idealism, întrucât concepe Absolutul ca pe ceva de factură rațională. Mecanismul acesta pune problema libertății, caracteristică fazei următoare, pe care Schelling o vede ca rezidând în posibilitatea individului de a se singulariza, de a trăi ca şi cum nu ar fi solidar cu întregul. Răul este deci accentuarea individualului din om, binele e tendința către absolut. Calea către absolut despre care vorbeşte însă acum Schelling e tot mai puțin intelectuală: e vorba despre revelație, concept central al ultimei perioade a creației lui Schelling, când acesta devine tot mai mistic şi mai irațional. Cel care va reuşi o tratare eminamente rațională a acestei chestiuni va fi Hegel, care vorbeşte despre cunoaşterea absolutului, rămânând totuşi în spațiul logicului.

INTRODUCERE

§ 1. *Conceptul de filosofie transcendentală*

1. Întreaga cunoaştere se bazează pe concordanța dintre ceva obiectiv şi ceva subiectiv. – Căci se *cunoaşte* doar ceea ce este adevărat; în mod general adevărul este însă admis în concordanța dintre reprezentări şi obiectele lor.

2. În cunoaşterea noastră putem numi *natură* totalitatea a *ceea ce este* pur *obiectiv*; în schimb, totalitatea a *ceea ce este subiectiv* se numeşte *eu* sau *inteligență*. Cele două concepte se află în opoziție. La origine inteligența este concepută numai drept cea care reprezintă, iar natura numai drept cea care poate fi reprezentată; prima drept ceea ce este conştient, a doua drept ceea ce este lipsit de conştiință. Dar în orice *cunoaştere* este necesară o coincidență a amândurora (a conştientului cu ceea ce este în sine lipsit de conştiință); sarcina este de a explica această coincidență.

3. În cunoaşterea însăşi – *prin faptul că* ştiu –, obiectivul şi subiectivul sunt astfel reunite încât nu se poate spune care dintre cele două au prioritate. Aici nu există primul sau al doilea, ambele sunt concomitente şi sunt una. – *Vrând să explic* această identitate trebuie ca eu să o fi şi *suprimat*. Pentru a o explica – întrucât nu-mi este dat nimic altceva decât cei doi factori ai cunoaşterii (ca principiu explicativ) –, trebuie *să aşez* pe unul *în fața* celuilalt, să *pornesc* de la

Universitatea Spiru Haret

unul spre a ajunge de la el la celălalt; problema nu precizează de la *care* dintre cei doi să pornesc.

4. Sunt aşadar, posibile doar două cazuri:

A. *Sau obiectivul capătă întâietate şi atunci se pune întrebarea: Cum i se alătură ceva subiectiv care este în concordanţă cu el?*

Conceptul de subiectiv nu este *conţinut* în conceptul de obiectiv; mai degrabă, cele două se exclud reciproc. Aşadar, subiectivul trebuie să i *se alăture* obiectivului. – Conceptul de *natură* nu presupune că ceea ce o reprezintă ar fi şi ceva dotat cu inteligenţă. Pare că natura ar exista chiar dacă n-ar fi nimic care să o reprezinte. Problema poate fi deci exprimată şi astfel: Cum se alătură naturii ceea ce este dotat cu inteligenţă sau cum ajunge natura să fie reprezentată?

Problema admite natura sau *ceea ce este obiectiv* ca *prim factor*. Aşadar, ea este fără îndoială o problemă a *fizicii* care procedează la fel. – Aici nu poate fi arătat decât pe scurt *faptul* că fizica *se apropie* cel puţin în mod efectiv – şi fără s-o ştie – de rezolvarea problemei.

Dacă întreaga *cunoaştere* are întrucâtva doi poli care se presupun şi se reclamă reciproc, ei trebuie să fie căutaţi în toate ştiinţele; prin urmare, trebuie să existe *două* ştiinţe fundamentale şi trebuie să fie imposibil să pleci de la un pol fără a fi împins către celălalt. Aşadar, tendinţa necesară a întregii *fizici* este de a ajunge de la natură la ceea ce este dotat cu inteligenţă. Aceasta şi nimic altceva stă la baza năzuinţei de a *teoretiza* fenomenele naturii. – Desăvârşirea supremă a fizicii ar fi deplina spiritualizare a tuturor legilor naturii, transformarea lor în legi ale intuirii şi gândirii. Trebuie ca fenomenele (ceea ce este material) să dispară complet şi să rămână doar legile (ceea ce este formal). De aceea se ajunge la faptul că pe cât survine în natura însăşi ceea ce este legic, pe atât dispare învelişul, iar fenomenele însele devin mai spirituale şi în cele din urmă încetează complet. Fenomenele optice nu sunt altceva decât o geometrie ale cărei linii sunt trasate de lumină, iar această lumină însăşi este deja de o materialitate echivocă. În manifestările de magnetism dispare chiar orice urmă materială, iar din fenomenele gravitaţiei, pe care înşişi fizicienii au considerat că le pot înţelege doar ca pe o influenţă nemijlocit spirituală, nu rămâne altceva decât legea lor a cărei aplicare o constituie, în plan macroscopic, mecanismul mişcărilor cereşti. – Teoria desăvârşită a naturii ar fi aceea în virtutea căreia întreaga natură s-ar dizolva

Universitatea Spiru Haret

într-o inteligență. – Produsele moarte şi lipsite de conştiință ale naturii nu sunt decât încercări nereuşite ale naturii de a se reflecta pe sine; dar aşa-numita „natură moartă" este în genere o inteligență imatură, deci în fenomenele ei se întrevede deja, încă inconştient, caracterul inteligent. – Țelul suprem de a deveni ea însăşi exclusiv obiect este atins de natură abia o dată cu reflecția supremă şi ultimă care nu este altceva decât omul sau, mai general, ceea ce numim rațiune; în primul rând prin aceasta natura se reîntoarce complet în sine şi devine evident că la origine natura este identică cu ceea ce este recunoscut în noi ca fiind conştient şi dotat cu inteligență.

Acest lucru poate fi suficient pentru a demonstra că fizica are tendința necesară de a atribui inteligență naturii; tocmai prin această tendință ea devine *filosofie a naturii* care este una dintre ştiințele fundamentale necesare ale filosofiei.

B. *Sau subiectivul capătă întâietate, iar problema este următoarea: Cum se alătură ceva obiectiv care este în concordanță cu el?*

Dacă *întreaga* cunoaştere se bazează pe concordanța acestora două (1), sarcina de a explica această concordanță este fără îndoială cea mai importantă pentru întreaga cunoaştere, iar dacă, aşa cum se recunoaşte unanim, filosofia este cea mai înaltă şi mai însemnată dintre toate ştiințele, sarcina amintită este fără îndoială *principala sarcină a filosofiei*.

Dar sarcina pretinde doar explicarea acestei coincidențe în genere şi nu precizează deloc de unde să pornească explicația, cui trebuie să i se acorde întâietate şi care factor trebuie lăsat al doilea. – Întrucât cei doi factori opuşi îşi sunt necesari unul altuia, rezultatul operațiunii trebuie să fie acelaşi, oricare ar fi punctul de plecare.

Aşa cum de-abia am arătat, sarcina *filosofiei naturii* este de a da întâietate obiectivului şi de a deduce din acesta subiectivul.

Aşadar, dacă există o *filosofie transcendentală*, ei îi rămâne doar direcția opusă, aceea de *a pleca* de la *subiectiv ca factor prim şi absolut şi de a face să ia naştere din el obiectivul*. Astfel, filosofia naturii şi filosofia transcendentală s-au divizat în cele două direcții posibile ale filosofiei, iar dacă *întreaga* filosofie trebuie să tindă *fie* să transforme natura într-o inteligență, *fie* să transforme inteligența într-o natură, filosofia transcendentală care are această ultimă sarcină este *cealaltă ştiință fundamentală necesară a filosofiei*.

Universitatea Spiru Haret

§ 2. *Consecințe*

Prin cele spuse până acum nu numai că am dedus conceptul de filosofie transcendentală, ci am şi oferit cititorului o imagine asupra întregului sistem al filosofiei, care, după cum se vede, se realizează pe baza a două ştiințe fundamentale, care, opuse între ele în privința principiului şi a direcției, se caută şi se completează reciproc. Nu întregul sistem al filosofiei, ci doar una dintre ştiințele lui fundamentale trebuie edificată aici şi caracterizată mai precis, înainte de toate în virtutea conceptului pe care l-am dedus.

1. Dacă pentru filosofia transcendentală *subiectivul* constituie *primul factor* şi unicul temei al întregii realități, singurul principiu explicativ al tuturor celorlalte (§1), ea debutează în mod necesar cu îndoiala generală în privința realității obiectivului.

Aşa cum filosoful naturii, îndreptat numai către ce este obiectiv, nu caută să împiedice altceva decât imixtiunea subiectivului în cunoaşterea sa, tot astfel, la rându-i, filosoful transcendental nu încearcă să împiedice altceva decât imixtiunea obiectivului în principiul pur subiectiv al cunoaşterii. – Modalitatea de eliminare este scepticismul absolut – nu scepticismul redus la jumătate, îndreptat numai împotriva prejudecăților comune ale oamenilor, dar care nu priveşte niciodată temeiul, ci scepticismul pătrunzător, care nu se îndreaptă împotriva prejudecăților individuale, ci împotriva prejudecății fundamentale, o dată cu care toate celelalte trebuie să cadă de la sine. Căci în afara prejudecăților artificiale, inoculate oamenilor, există prejudecăți mult mai originare, instaurate în ei nu prin instruire sau artă, ci prin natura însăşi, şi care pentru toți ceilalți, cu excepția filosofului, țin loc de principii ale întregii cunoaşteri, pe când simplul gânditor independent le consideră chiar ca pe o piatră de încercare a întregului adevăr.

Prejudecata fundamentală la care se reduc toate celelalte nu este alta decât *faptul că există lucruri în afara noastră*; o convingere care, pentru că nu se bazează nici pe temeiuri, nici pe raționamente (căci nu există pentru ea nici un singur argument probant) şi totuşi nu poate fi distrusă de niciun contraargument (*naturam furca expellas, tamen usque redibit*), are pretenția unei certitudini *nemijlocite* deoarece se referă totuşi la ceva cu totul diferit de noi, ba chiar opus nouă, despre care nu înțelegem deloc cum l-am conştientiza în mod nemijlocit; ea nu poate fi considerată altceva decât o prejudecată – ce-i drept, una

Universitatea Spiru Haret

înnăscută şi originară –, dar din această cauză nu mai puțin o prejudecată.

Contradicția ce constă în faptul că o teză, care conform naturii sale nu poate fi certă în mod nemijlocit, este totuşi admisă la fel de orbeşte şi fără temei ca şi una nemijlocit certă, nu poate fi rezolvată altfel de filosoful transcendental decât presupunând că acea teză nu numai că are legătură – într-un mod ascuns şi de neînțeles până acum –, ci este chiar identică şi e una şi aceeaşi cu ceva cert în chip nemijlocit, iar menirea propriu-zisă a filosofiei transcendentale *va fi să arate această identitate*.

2. Dar chiar pentru uzul comun al rațiunii nu există nimic cert în mod nemijlocit, cu excepția tezei: *Eu sunt*, care, fiindcă îşi pierde semnificația *în afara* conştiinței nemijlocite înseşi, constituie cel mai individual dintre toate adevărurile, fiind *prejudecata absolută* care trebuie *mai întâi* admisă dacă e să fie cert orice altceva. – Teza: *Există lucruri în afara noastră* va fi, aşadar, certă pentru filosoful transcendental fie şi numai datorită identității sale cu teza: *Eu sunt*, iar certitudinea ei va *fi identică* măcar cu certitudinea tezei de la care şi-a împrumutat certitudinea.

Potrivit ei, cunoaşterea transcendentală s-ar deosebi de cea comună prin două elemente.

În primul rând, faptul că certitudinea privitoare la existența lucrurilor exterioare este pentru ea o simplă prejudecată pe care o depăşeşte pentru a căuta temeiurile sale. (Filosoful transcendental nu poate fi interesat niciodată în a dovedi existența lucrurilor în sine, ci doar în a arăta că admiterea obiectelor exterioare ca fiind reale constituie o prejudecată firească şi necesară).

În al doilea rând, faptul că separă (aşează una în fața celeilalte) cele două teze: *Eu sunt* şi: *Există lucruri în afara mea*, care în conştiința comună se contopesc, tocmai pentru a demonstra identitatea lor şi a putea să dovedească efectiv conexiunea nemijlocită, abia simțită în conştiința comună. Prin însuşi actul acestei separări, dacă este complet, filosoful se plasează într-o perspectivă de tip transcendental, care nu e în nici un caz una naturală, ci artificială.

3. Dacă pentru filosoful transcendental are realitate originară doar subiectivul, el îşi va transforma nemijlocit în obiect măcar ceea ce este subiectiv în cunoaştere; obiectivul va deveni pentru el obiect numai în mod indirect, iar în timp ce în cunoaşterea comună

Universitatea Spiru Haret

cunoaşterea însăşi (actul cunoaşterii) dispare dincolo de obiect, în cea transcendentală, în schimb, obiectul ca atare va dispărea dincolo de actul cunoaşterii. Cunoaşterea transcendentală este deci o cunoaştere a cunoaşterii, în măsura în care este pur subiectivă.

Astfel doar obiectivul ajunge, de exemplu, de la intuiţie la conştiinţa comună şi intuirea însăşi se pierde în obiect, în timp ce, mai curând, examinarea de tip transcendental priveşte ceea ce este intuit numai parcurgând actul intuirii. – Astfel, gândirea comună este un mecanism stăpânit de concepte, fără însă ca acestea să fie diferenţiate *ca fiind* concepte, în timp ce gândirea transcendentală întrerupe acel mecanism şi, devenind conştientă de concept ca act, se înalţă la *conceptul de concept*. – În acţiunea comună obiectul acţiunii face să se uite *acţiunea însăşi*; şi *filosofarea este o acţiune*, dar nu numai o acţiune ci şi o permanentă *intuire de sine* în cursul acestei acţiuni.

În genere, caracterul examinării de tip transcendental trebuie să constea deci în *faptul că în ea se conştientizează şi se obiectivează chiar şi ceea ce, în orice altă gândire, cunoaştere sau acţiune, evită conştiinţa şi este absolut nonobiectiv*, pe scurt, *constă într-o permanentă transformare-de-sine-în-obiect al subiectivului*.

Arta transcendentală va consta tocmai în iscusinţa de a se menţine permanent la nivelul acestei dedublări a acţiunii şi gândirii.

§ 3. *Împărţirea provizorie a filosofiei transcendentale*

Această împărţire este *provizorie* pentru că principiile ei pot fi deduse abia în cadrul ştiinţei înseşi.

Ne întoarcem la conceptul de ştiinţă.

Filosofia transcendentală trebuie să explice cum e posibilă cunoaşterea în genere, presupunând că în aceasta subiectivul este considerat dominant sau primordial.

Ceea ce devine obiectul ei nu este, aşadar, o parte izolată şi niciun obiect determinat al cunoaşterii, ci *cunoaşterea însăşi* şi *cunoaşterea în genere*.

Or, întreaga cunoaştere se reduce la anumite convingeri sau prejudecăţi originare; aceste convingeri individuale trebuie să fie reduse de filosofia transcendentală la o singură convingere originară; aceasta, din care sunt deduse toate celelalte, se exprimă în *primul principiu, al acestei filosofi,* iar sarcina de a găsi un asemenea principiu nu înseamnă altceva decât a găsi ceva absolut cert prin care se ajunge la toate celelalte certitudini.

Universitatea Spiru Haret

Împărțirea filosofiei transcendentale înseşi este determinată de aceste convingeri originare a căror valabilitate o preocupă. Mai întâi aceste convingeri trebuie căutate în intelectul comun. – Aşadar, dacă revenim la perspectiva comună, găsim adânc întipărite în intelectul uman următoarele convingeri:

A. Nu numai că există independent de noi o lume a lucrurilor în afara noastră, ci reprezentările noastre se află în concordanță cu ele într-atât încât în lucruri nu este *nimic altceva* decât ceea ce ne reprezentăm în ele. – Constrângerea din reprezentările noastre obiective se explică prin faptul că lucrurile ar fi determinate invariabil, iar datorită acestei determinări a lucrurilor ar fi determinate indirect şi reprezentările noastre. O dată cu această primă şi cea mai originară convingere este determinată întâia menire a filosofiei: aceea de a explica modul în care reprezentările pot fi în concordanță în chip absolut cu obiectele care există cu totul independent de ele. – Întrucât pe ipoteza că lucrurile sunt chiar ceea ce ne reprezentăm în ele, că, aşadar, cunoaştem totuşi lucrurile aşa cum sunt *în sine*, se bazează posibilitatea oricărei experiențe (căci ce ar fi experiența şi încotro s-ar rătăci, de pildă, fizica, fără această premisă a identității absolute dintre existență şi fenomen?) –, rezolvarea acestei probleme este identică cu filosofia *teoretică* ce trebuie să cerceteze posibilitatea experienței.

B. A doua convingere, la fel de originară, este aceea că reprezentările care *nu* apar în noi *în mod necesar*, *ci liber*, pot trece din lumea ideii în lumea reală şi pot dobândi realitatea obiectivă.

Această convingere este opusă celei dintâi. Conform primeia se presupune că obiectele ar fi *determinate invariabil*, iar, prin intermediul lor, reprezentările noastre; conform celeilalte că obiectele ar fi *variabile*, şi anume datorită cauzalității reprezentărilor din noi. Potrivit primei convingeri se produce o trecere din lumea reală în lumea reprezentării sau o determinare a reprezentării prin ceva obiectiv; potrivit celei de-a doua, o trecere din lumea reprezentării în cea reală sau o determinare a obiectivului printr-o reprezentare din noi (proiectată liber).

O dată cu această a doua convingere este determinată o a doua problemă, anume: Cum poate fi variabil printr-o simplă concepere ceva obiectiv, astfel încât acesta să fie în deplină concordanță cu ceea ce am conceput?

Universitatea Spiru Haret

Întrucât pe acea premisă se bazează posibilitatea oricărei acțiuni libere, rezolvarea acestei probleme este *filosofia practică*.

C. Cu aceste două probleme ne vedem însă implicați într-o contradicție. – Conform lui B se cere o dominație a ideii (a idealului) asupra lumii simțurilor, dar cum poate fi conceput așa ceva, dacă (potrivit lui A) reprezentarea este încă de la originea ei doar sclava a ceea ce este obiectiv? – În schimb, dacă lumea reală este ceva cu totul independent de noi şi în funcție de care trebuie să se orienteze (ca după un model al ei) reprezentarea noastră (potrivit lui A), atunci este de neînțeles cum s-ar putea orienta, la rândul ei, lumea reală în funcție de reprezentările din noi (potrivit lui B). – Într-un cuvânt, dincolo de certitudinea teoretică ne-o pierdem pe cea practică, iar dincolo de cea practică ne pierdem certitudinea teoretică; este imposibil ca, în acelaşi timp, în cunoaşterea noastră să existe adevăr, iar în voința noastră realitate.

Această contradicție trebuie rezolvată dacă există într-adevăr o filosofie. Iar rezolvarea acestei probleme sau răspunsul la întrebarea: *Cum pot fi concepute în acelaşi timp reprezentările care se orientează în funcție de obiecte şi obiectele care se orientează în funcție de reprezentări*? nu este *prima*, dar este *suprema* menire a filosofiei transcendentale.

Este uşor de înțeles că această problemă nu poate fi rezolvată nici în filosofia teoretică, nici în cea practică, ci într-o filosofie superioară, care este intermediarul ce le uneşte pe cele două şi care nu e nici teoretică, nici practică, ci *amândouă* deopotrivă.

Cum se conformează în acelaşi timp reprezentărilor din noi lumea obiectivă şi lumii obiective reprezentările din noi nu putem înțelege dacă nu există o *armonie prestabilită*, între cele două lumi, între cea ideală şi cea reală. Dar această armonie prestabilită nu poate fi concepută ea însăşi dacă activitatea care produce lumea obiectivă nu este identică la origine cu cea care se manifestă în voință, şi invers.

Cea care se manifestă în voință este totuşi o activitate *productivă*; orice acțiune liberă este productivă, dar productivă *în mod conştient*. Dacă acum, întrucât ambele activități trebuie să fie doar principial una singură, admitem că aceeaşi activitate care este productivă *în mod conştient* în acțiunea liberă ar fi productivă *în mod inconştient* în producerea lumii, atunci acea armonie prestabilită este reală, iar contradicția este rezolvată.

Universitatea Spiru Haret

Dacă admitem că toate acestea se petrec într-adevăr astfel, acea identitate originară dintre activitatea implicată în producerea lumii şi cea care se manifestă în voinţă se va arăta în produsele primeia, iar aceste produse vor trebui să apară drept produse ale unei activităţi deopotrivă *conştiente şi inconştiente*.

Natura, atât ca întreg, cât şi în fiecare dintre produsele ei, va trebui să apară ca o operă produsă conştient, dar şi ca produs al celui mai orb mecanism, *ea are finalitate fără a putea fi explicată ca având finalitate*. – Filosofia *scopurilor naturii* sau a teologiei este, aşadar, acel punct de reunire dintre filosofia teoretică şi cea practică.

D. Până acum a fost postulată doar în genere identitatea dintre activitatea inconştientă, care a produs natura, şi cea conştientă, care se manifestă în voinţă, fără să se fi stabilit sub incidenţa cui cade principiul acelei activităţi: dacă el revine naturii sau ne revine nouă.

Or, sistemul cunoaşterii poate fi socotit încheiat numai atunci când el se reîntoarce la principiul său. – Aşadar, filosofia transcendentală ar fi încheiată doar atunci când ar putea demonstra acea *identitate* – suprema rezolvare a întregii ei probleme – *în principiul ei* (în eu).

Aşadar, se postulează ca în sfera subiectivului, *în conştiinţa însăşi*, să se arate acea activitate deopotrivă conştientă şi inconştientă.

O asemenea activitate este doar cea *estetică*, iar fiecare operă de artă trebuie înţeleasă numai ca un produs al unei astfel de activităţi. Lumea ideală a artei şi cea reală a obiectelor sunt, aşadar, produsele uneia şi aceleiaşi activităţi; coincidenţa celor două activităţi (a celei conştiente şi a celei inconştiente) *în absenţa* conştiinţei dă lumea reală; *în prezenţa* conştiinţei dă lumea estetică.

Lumea obiectivă este doar poezia originară, încă inconştientă, a spiritului; organonul general al filosofiei – şi cheia de boltă a întregului ei edificiu – *filosofia artei*.

§ 4. *Organul filosofiei transcendentale*

1. Singurul obiect nemijlocit al examinării transcendentale este subiectivul (§2); aşadar singurul organ al acestui tip de a filosofa este *simţul intern*, iar obiectul lui este astfel încât nu poate deveni nici măcar obiect al intuiţiei externe, aşa cum se întâmplă cu obiectul matematicii. – Desigur, obiectul matematicii există la fel de puţin în afara cunoaşterii ca şi cel al filosofiei. Întreaga existenţă a matematicii se bazează pe intuiţie, ea există deci, fie şi numai în

Universitatea Spiru Haret

intuiție, dar însăşi această intuiție este una externă. La aceasta se adaugă faptul că matematicianul nu are totuşi niciodată de-a face în mod nemijlocit cu intuiția (cu construcția) însăşi, ci numai cu ceea ce este construit şi care poate fi totuşi înfățişat în exterior, în timp ce filosoful priveşte exclusiv *actul construcției însăşi*, care este unul absolut intern.

2. Mai mult, obiectele filosofului transcendental nu există decât în măsura în care sunt produse în mod liber. – Pentru această producere nu poți fi obligat să le intuieşti din interior, aşa cum poți fi obligat, eventual, prin trasarea exterioară a unei figuri matematice. Totuşi aşa cum existența unei figuri matematice se bazează pe simțul extern, întreaga realitate a unui concept filosofic se bazează numai pe *simțul intern*. Întregul obiect al acestei filosofii nu este altul decât acțiunea inteligenței în virtutea unor legi determinate. Această acțiune poate fi înțeleasă numai printr-o intuiție internă proprie şi nemijlocită, dar aceasta nu este posibilă, la rândul ei, decât cu ajutorul producerii. Dar nu şi suficientă. În actul filosofic nu există doar obiectul, ci întotdeauna şi subiectul examinării. Aşadar, pentru înțelegerea filosofiei sunt necesare două condiții: *în primul rând*, să fim implicați într-o activitate internă permanentă a acelor acțiuni originare ale inteligenței; *în al doilea rând*, să fim implicați într-o reflecție permanentă asupra acestei produceri – într-un cuvânt, să existe întotdeauna atât ceea ce este intuit (ceea ce este productiv), cât şi cel care intuieşte.

3. *Ceea ce nu e reflectat prin nimic altceva* va deveni obiect prin această permanentă dedublare a producerii şi intuirii. – Faptul că această reflectare a ceea ce este absolut inconştient şi a ceea ce e nonobiectiv poate fi posibilă numai printr-un *act estetic* al imaginației nu poate fi demonstrat *aici*, ci în continuare. Totuşi, ceea ce am demonstrat deja aici relevă cel puțin faptul că întreaga filosofie este *productivă*. Aşadar, filosofia, ca şi arta, se bazează pe capacitatea productivă, iar deosebirea dintre cele două ține numai de orientările diferite ale forței productive. Căci în timp ce producerea din artă se orientează spre exterior pentru a reflecta prin produse inconştientul, producerea filosofică se orientează nemijlocit spre interior pentru a-l reflecta în intuiția intelectuală. – Adevăratul simț cu ajutorul căruia trebuie conceput acest tip de filosofie este, aşadar, cel *estetic* şi tocmai de aceea filosofia artei este adevăratul organon al filosofiei (§ 3).

Universitatea Spiru Haret

Nu există decât două ieşiri din realitatea comună: poezia care ne transpune într-o lume ideală şi filosofia care face ca lumea reală să dispară cu totul din faţa noastră. – Nu înţelegem de ce simţul pentru filosofie ar fi mai răspândit decât cel pentru poezie, mai cu seamă la categoria de oameni care au pierdut complet organul estetic fie datorită unei exersări a memoriei (nimic nu ucide mai direct capacitatea productivă), fie datorită speculaţiei moarte, care distruge orice imaginaţie.

4. Este inutil să ne pierdem timpul cu locurile comune ale *simţului adevărului*, ale totalei indolenţe faţă de rezultate, deşi s-ar putea pune întrebarea ce altă convingere ar mai putea fi sacră pentru cel care recurge la cea mai certă dintre convingeri (că există lucruri în afara noastră). – Mai degrabă putem să mai aruncăm o privire asupra aşa-zişelor exigenţe ale intelectului comun.

În probleme de filosofie intelectul comun nu are alte exigenţe decât pe acelea pe care le are fiecare obiect al cercetării: de a fi *explicat pe deplin*.

Poate nu este important să se demonstreze că este adevărat ceea ce el consideră a fi adevărat, ci contează numai să descopere caracterul inevitabil al iluziilor. – Rămâne ca lumea obiectivă să ţină numai de îngrădirile necesare care fac posibilă conştiinţa de sine (care sunt eu); pentru intelectul comun este suficient dacă din însăşi această perspectivă este dedusă, la rându-i, necesitatea punctului său de vedere.

În acest scop este necesar nu numai să se dezvăluie motorul intern al activităţii noastre spirituale şi mecanismul reprezentării necesare, ci şi să se arate datorită cărei specificităţi a naturii noastre este necesar să ni se reflecte ca existând în afara noastră ceea ce are realitate doar în intuiţia noastră.

Aşa cum fizica produce idealismul din realism spiritualizând legile naturii şi transformându-le în legi ale inteligenţei sau adăugând ceea ce e formal la ceea ce este material (§ 1), tot astfel filosofia transcendentală produce realismul din idealism prin faptul că *materializează legile inteligenţei, transformându-le în legi ale naturii* sau adaugă formalului ceea ce este material.

Universitatea Spiru Haret

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

PRELEGERI DE ISTORIE A FILOSOFIEI[*]

SINTEZĂ INTRODUCTIVĂ[**]

Ultimul mare filosof modern şi primul contemporan, G.W.F. Hegel, s-a născut la Stuttgart în 1770. A făcut studii de teologie la Tübingen. A fost, succesiv, preceptor într-o familie din Berna, profesor de liceu şi, din 1818 şi până la moarte, survenită în 1831, profesor de filosofie la Universitatea din Berlin. A fost unul dintre cei mai importanţi, influenţi, controversaţi şi obscuri gânditori din istoria filosofiei. Opinia generală a istoricilor filosofiei, fie că sunt admiratori sau detractori ai lui Hegel, este aceea că el a influenţat decisiv istoria filosofiei care i-a urmat şi că aceasta nu poate fi gândită fără Hegel.

Operele sale cele mai importante sunt: *Fenomenologia spiritului* (1807)*, Ştiinţa logicii* (3 volume: 1812, 1813 şi 1816)*, Enciclopedia ştiinţelor filosofice* (ed. I 1817, ed. II 1828, ed. III 1831), P*rincipiile filosofiei dreptului* (1820). Dintre cursurile predate de către Hegel la Universitatea din Berlin între 1818 şi 1831 (el fiind primul filosof german care şi-a prezentat de la catedră propria concepţie filosofică), discipolii săi au editat mai multe volume: *Prelegeri de filosofie a istoriei, Prelegeri de estetică, Prelegeri de filosofie a religiei, Prelegeri de istorie a filosofiei*.

Concepţia filosofică hegeliană, expusă sub formă de sistem în *Enciclopedia ştiinţelor filosofice*, este un idealism absolut, numit de către unii exegeţi şi pan-logism. Ideea sa principală este aceea că există o legitate fundamentală, de factură logică, ce determină toate domeniile realului, adică natura, istoria şi gândirea umană. Logica ce descrie această legitate este una dialectico-speculativă de factură triadică, ce prezintă deci trei momente: teza, antiteza şi sinteza. Ceea ce devine este o entitate de natură spirituală. Raţiunea sau Ideea absolută care, în decursul diferitelor faze ale devenirii nu face altceva decât să se cunoască pe sine. În termenii lui Hegel, ea trece de la conceptul general abstract despre sine (conceptul gol, lipsit de determinaţii, simpla afirmare de sine), la conceptul universal concret (care conţine toate

[*] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, Editura Academiei, 1963. Traducere de D.D. Roşca.

[**] Sinteză introductivă de Sergiu Bălan.

Universitatea Spiru Haret

determinațiile). Finalul devenirii (cunoaşterii de sine) e momentul în care Ideea absolută se regăseşte în forma Spiritului Absolut, identificat de unii exegeți cu divinitatea. Prin urmare, în decursul devenirii sub formele ei, Dumnezeu este cel care se cunoaşte pe sine, este Gândirea care se gândeşte pe sine. Împărțirea triadică vine din tripartiția facultăților gândirii: intelectul, rațiunea negativă (sau dialectică) şi rațiunea pozitivă (sau speculativă) care sunt „momente ale oricărui real logic în genere". Există o singură lume, însă ea poate fi privită din trei perspective, dintre care ultima este aceea desăvârşită.

Procesul dezvoltării Ideii absolute presupune şi el trei momente: Ideea în sine, în cadrul ei logic, apoi Ideea opunându-se sieşi sub forma naturii şi, în final, ideea care se reîntoarce la sine sub forma Spiritului absolut. De aici derivă împărțirea în trei părți a sistemului: logica, filosofia naturii, filosofia spiritului.

Modalitățile în care spiritul uman este creator (arta, religia, filosofia) sunt ierarhizate în funcție de capacitatea de a exprima mai bine conceptul concret. În acest sens, Hegel consideră că filosofia este cea mai elevată. Însă datorită a ceea ce el numeşte viclenia rațiunii (*List der Vernunft*), nu indivizii umani sunt în realitate cei care simt, voiesc sau gândesc, ci Ideea absolută este aceea care se gândeşte pe sine, folosindu-se de mintea individuală ca de un mediu al acestei acțiuni. Urmează că orice idee filosofică ar formula cineva, ea e în realitate exprimată cu necesitate, prin intermediul său, de către Ideea absolută, şi deci nu autorul ei contează. Dacă istoria umană în genere este devenire în conştiința libertății, istoria filosofiei nu este, după Hegel, altceva decât sistemul unic al filosofiei, aşa cum s-a dezvoltat el în timp. Dacă filosofia este forma prin excelență în care Spiritul absolut se cunoaşte treptat pe sine, atunci mersul ascendent al istoriei sale este determinat de apropierea tot mai mare de acest scop final, apropiere pe care o vizează Hegel în cazul fiecărui gânditor analizat.

*

INTRODUCERE ÎN ISTORIA FILOSOFIEI

Despre interesul pe care îl reprezintă această istorie se poate vorbi din multiple puncte de vedere. Cine vrea să-i prindă punctul central va trebui să-l caute în legătura esențială ce există între acest aparent trecut şi treapta prezentă atinsă de filosofie. Ceea ce va trebui să arătăm aici mai de aproape este faptul că această legătură nu este un punct de vedere exterior oarecare, ce ar putea fi luat în considerare la istoria ştiinței filosofice, ci această legătură exprimă mai curând natura interioară a determinației ei; va trebui să arătăm apoi că evenimentele acestei istorii se prelungesc, fără îndoială, în efecte, ca orice evenimente, dar că ele produc aceste efecte într-un mod care le este propriu.

Universitatea Spiru Haret

Ceea ce ne înfăţişează istoria filosofiei este şirul spiritelor nobile, galeria eroilor raţiunii ce gândeşte, care, datorită forţei acestei raţiuni, au pătruns în esenţa lucrurilor, a naturii şi a spiritului, în esenţa lui Dumnezeu, câştigând pentru noi prin munca lor tezaurul cel mai de preţ, comoara cunoaşterii raţionale. În acelaşi timp, evenimentele şi acţiunile acestei istorii sunt din această cauză de aşa natură, încât în conţinutul lor nu intră personalitatea şi caracterul individual în gradul în care intră, în schimb, în istoria politică individul cu particularitatea naturalului său, a geniului, a pasiunilor sale, a energiei sau a slăbiciunii caracterului său, şi în general, cu ceea ce face ca el să fie acest individ, subiect al faptelor şi al evenimentelor. Dimpotrivă, în istoria filosofiei, produsele sunt cu atât mai excelente, cu cât ele pot fi socotite mai puţin ca merit al individului particular şi cu cât aparţin mai mult gândirii libere, caracterului general al omului ca om, cu cât însăşi această gândire lipsită de trăsături particulare este mai mult subiect producător.

Aceste fapte ale gândirii se înfăţişează, privite din punct de vedere istoric, mai întâi ca lucruri care aparţin trecutului şi se află dincolo de realitatea noastră actuală. Dar, de fapt, ceea ce suntem noi, suntem totodată şi istoriceşte; sau, mai precis, aşa cum, în această regiune a istoriei gândirii, trecutul nu este decât una dintre laturi, tot astfel şi, în ceea ce suntem noi, ceea ce este comun şi nepieritor este indisolubil legat de ceea ce suntem istoriceşte. Posesiunea unei raţionalităţi conştiente de sine, care ne aparţine nouă, lumii actuale, nu a luat naştere în chip nemijlocit, răsărind şi crescând numai din pământul prezentului, ci trăsătura esenţială a acestei averi este aceea de a fi o moştenire, mai exact: un rezultat al muncii, şi anume al muncii tuturor generaţiilor trecute ale genului omenesc. Întocmai cum artele vieţii exterioare, masa mijloacelor şi a dexterităţilor, întocmirile şi obiceiurile convieţuirii şi ale vieţii politice sunt rezultate ale reflexiei, ale invenţiei, ale nevoii şi ale trebuinţelor, ale nenorocirii, ale capriciului şi ale voinţei realizatoare proprii istoriei premergătoare prezentului în care trăim, tot astfel, pentru ceea ce suntem noi în ştiinţă şi, mai precis, în filosofie, avem să-i mulţumim de asemenea tradiţiei care se încolăceşte, *cum* a spus Herder[*], ca un lanţ sacru de-a lungul a tot ce este trecător, şi a ceea

[*] Herder, *Werke*, *Zur Philosophie und Geschichte* (Opere, Despre filosofie şi istorie), vol. V, pp.184-186 (Stuttgart und Tübingen, 1828).

Universitatea Spiru Haret

ce deci a trecut, şi care ne-a păstrat şi ne-a transmis ceea ce a creat lumea care ne-a precedat.

Dar această tradiţie nu este numai o gospodină care păstrează cu credinţă doar ce primeşte, transmiţându-l aşa cum l-a primit, neschimbat, urmaşilor; aşa cum cursul naturii, cu infinitele prefaceri şi activităţi ale formaţiilor şi formelor ei, rămâne mereu la legile originare şi nu realizează niciun progres. Această tradiţie nu este o statuie de piatră imobilă, ci e vie şi creşte ca un fluviu puternic, care se amplifică pe măsură ce înaintează mai departe de izvorul său.

Conţinutul acestei tradiţii este ceea ce a produs lumea spirituală; şi spiritul universal nu rămâne pe loc. Or, în esenţă, avem de-a face aici cu spiritul universal. Când e vorba de o singură naţiune, se poate, desigur, întâmpla ca cultura, arta, ştiinţa ei şi, în general, facultatea ei spirituală să rămână staţionare, cum pare a fi cazul cu chinezii, care înainte cu două mii de ani ar fi fost, se zice, tot acolo unde sunt azi. Spiritul lumii nu cade însă în acest calm indiferent. Aceasta rezultă din conceptul simplu al spiritului. Viaţa lui este faptă. Fapta are drept condiţie prealabilă a ei un material dat, spre care ea se îndreaptă şi pe care nu numai că îl înmulţeşte, mărindu-l cu material pe care îl adaugă la el, ci îl prelucrează în chip esenţial şi îl transformă. Ceea ce a produs astfel fiecare generaţie în ştiinţă, în domeniul spiritului, este o moştenire în vederea căreia au agonisit toate secolele care s-au scurs, este un sanctuar în care toate generaţiile omeneşti au păstrat, recunoscătoare şi bucuroase, ceea ce le-a fost de ajutor în viaţă, ceea ce ele au reuşit să înţeleagă din profunzimile naturii şi ale spiritului. Această moştenire înseamnă intrarea în posesiunea nemijlocită a acestor bucurii; ea constituie sufletul fiecărei generaţii care urmează, substanţa spirituală a acesteia, substanţă pe care ele şi-au însuşit-o; ea constituie principiile, prejudecăţile şi bogăţia acestor generaţii; în acelaşi timp, această moştenire primită este redusă la un material dat în prealabil, care este metamorfozat de către spirit. În felul acesta ceea ce a fost primit este modificat, iar materialul prelucrat este, tocmai datorită acestui fapt, îmbogăţit şi totodată păstrat.

Aceasta este şi poziţia şi activitatea noastră, cum este de altfel poziţia şi activitatea fiecărei epoci, şi anume să înţelegem ştiinţa care există şi să ne formăm prin ea şi tocmai prin aceasta să o dezvoltăm mai departe, înălţând-o pe o poziţie superioară. În timp ce ne-o însuşim, facem din ea ceva propriu şi deosebit de ceea ce era ea mai

Universitatea Spiru Haret

înainte. În această natură a formării, care are drept condiție existența prealabilă a unei lumi spirituale pe care o transformă în procesul însuşirii ei, rezidă faptul că filosofia noastră nu poate lua naştere decât în legătură esențială cu filosofia care a precedat-o şi din care ea decurge în chip necesar; în desfăşurarea ei, istoria filosofiei nu ne înfățişează deci devenirea unor lucruri străine, ci această devenire a noastră, devenirea ştiinței noastre.

De natura raportului indicat aici depind reprezentările şi întrebările ce se pot ivi privitor la determinarea istoriei filosofiei. În acelaşi timp, înțelegerea acestui raport ne lămureşte mai îndeaproape cu privire la scopul subiectiv, constând în aceea că studierea istoriei filosofiei ne introduce în cunoaşterea acestei ştiințe însăşi. Sunt cuprinse apoi în acest raport determinațiile modului de tratare a acestei istorii, raport a cărui analiză mai precisă trebuie să constituie scopul principal al prezentei introduceri. Se înțelege că pentru aceasta este nevoie să recurgem la conceptul a ceea ce urmăreşte filosofia, ba acest concept trebuie pus chiar la baza dezbaterii noastre. Şi cum analiza ştiințifică a acestui concept nu îşi poate avea locul aici – am amintit deja acest lucru –, nici cercetarea pe care o întreprindem nu poate avea scopul să facă înțeleasă pe cale demonstrativă natura acestei deveniri, ci mai curând să ne dea despre ea numai o reprezentare preliminară.

Procesul de creație despre care vorbim nu este un simplu proces de ivire inactivă, cum este acela pe care ni-l reprezentăm, de exemplu, în legătură cu răsăritul Soarelui, al Lunii etc., adică o simplă mişcare în mediul lipsit de rezistență al spațiului şi al timpului. Dimpotrivă, ceea ce trebuie să se perinde în fața reprezentării noastre sunt faptele gândului liber, este istoria lumii gândurilor, a lumii intelectuale, aşa cum a luat ea naştere şi cum s-a dezvoltat. Potrivit unei vechi prejudecăți, ceea ce-l deosebeşte pe om de animal este gândirea; să ne oprim la aceasta. Ceea ce omul are în el mai nobil decât faptul de a fi animal se datoreşte deci gândului. Tot ce este omenesc, indiferent ce înfățişare ar avea, este omenesc numai deoarece gândul este în el şi a fost activ în el. Dar gândul, deşi este astfel ceea ce e substanțial, esențial, eficient, are totuşi de-a face cu lucruri diverse. Însă ca cel mai excelent domeniu trebuie considerat acela unde gândirea nu face altceva şi nu se ocupă cu altceva decât cu ea însăşi, adică tocmai cu ceea ce este mai nobil, şi unde ea s-a căutat şi s-a găsit pe sine. Istoria pe care urmează s-o

Universitatea Spiru Haret

facem este istoria autogăsirii gândului. Iar când este vorba de gând, el se găseşte pe sine în timp ce se produce pe sine, ba el există şi este real numai întrucât se găseşte pe sine. Aceste produceri sunt filosofiile. Iar şirul acestor produceri al acestor descoperiri spre care se îndreaptă gândul pentru a se descoperi pe sine este rezultatul unei munci de două mii cinci sute de ani.

Gândul, care este prin esenţă gând, este în sine şi pentru sine, etern. Ceea ce este adevărat este conţinut numai în gând şi este adevărat nu numai azi şi mâine, ci e adevărat în afară de orice timp; iar întrucât este în timp, adevărul este adevărat totdeauna şi în orice timp. Cum ajunge atunci lumea gândului să aibă o istorie? Istoria înfăţişează ceea ce este schimbător, ceea ce a trecut, ceea ce a pierit în noaptea trecutului, ceea ce nu mai există. Gândul veritabil, gândul necesar – şi numai cu astfel de gânduri avem de-a face aici –, nu este însă susceptibil de schimbare. Problema înţelegerii acestui caracter al gândului este una dintre primele pe care vrem s-o tratăm. În al doilea rând însă trebuie să apară îndată în faţa noastră, în afara filosofiei, o mulţime de creaţii, care sunt şi ele produse ale gândului şi pe care, totuşi, le excludem din cadrele examenului nostru. Astfel de opere sunt religia, istoria politică, constituţiile statelor, artele şi ştiinţele. Se pune întrebarea: cum se deosebesc aceste opere de acelea care formează obiectul nostru? Şi totodată: în ce raport se găsesc ele una faţă de alta în istorie? Asupra acestor două puncte de vedere trebuie spus ceea ce este util spre a ne orienta în sensul în care este făcută aici istoria filosofiei. În afară de aceasta trebuie să avem mai întâi o privire generală înainte de a trece la amănunte; altfel nu vedem pădurea din cauza copacilor, nu vedem filosofia din cauza atâtor filosofii. Vrem să cunoaştem relaţia diferitelor filosofii cu ce e universal, cu filosofia. Spiritul pretinde să i se dea o idee generală despre scopul, despre destinaţia întregului, ca să ştim la ce să ne aşteptăm. Vrem să aruncăm o privire generală asupra peisajului pe care îl pierdem din vedere când ne angajăm în contemplarea diferitelor părţi. În fapt, diferitele părţi îşi au valoarea lor deosebită datorită relaţiei lor cu întregul. Nicăieri acesta nu este mai mult cazul decât cu filosofia, şi apoi cu istoria ei. Fără îndoială că, atunci când e vorba de istorie, această stabilire a generalului pare oarecum mai puţin necesară decât atunci când e vorba de o ştiinţă propriu-zisă; deoarece istoria apare în primul rând ca o serie de evenimente care se succed în mod accidental. Fiecare fapt se află izolat pentru sine,

Universitatea Spiru Haret

legătura dintre ele nu este arătată decât ca legătură în timp. Dar nici în istoria politică nu ne mulţumim cu atât. Bănuim şi recunoaştem în ea o legătură necesară, legătură în care diversele evenimente îşi au poziţia şi relaţia lor particulară faţă de un scop şi de scopuri, câştigând astfel o anume semnificaţie. Căci ceea ce e semnificativ în istorie este relaţia, legătura faptului cu ceea ce e general; a avea înaintea ochilor acest general înseamnă apoi a prinde semnificaţia faptului. De aceea punctele în legătură cu care trebuie să fac o introducere sunt următoarele:

Primul punct va fi examinarea definiţiei istoriei filosofiei: însemnătatea ei, conceptul şi scopul ei; de aici se vor desprinde consecinţele referitoare la modalitatea ei de tratare. Îndeosebi se va vedea cu această ocazie că cel mai interesant punct este relaţia istoriei filosofiei cu însăşi ştiinţa filosofiei, adică se va vedea că istoria filosofiei nu ne înfăţişează numai ceea ce este exterior, ceea ce s-a întâmplat, evenimentele conţinutului, ci ne arată şi cum conţinutul însuşi – acest ceva care trebuie să se înfăţişeze istoriceşte – aparţine ştiinţei filosofiei; istoria filosofiei însăşi este ştiinţifică şi ea devine, în însăşi substanţa ei, ştiinţă a filosofiei.

În al doilea rând, conceptul de filosofie trebuie stabilit mai precis, şi trebuie determinat, pornind de la el, care anume dintre multiplele laturi ale culturii spirituale a popoarelor urmează să fie exclusă din istoria filosofiei. De altfel, religia şi gândurile din cuprinsul ei şi despre ea, îndeosebi în aspectul lor mitologic, sunt deja situate, prin substanţa lor, atât de aproape de filosofie, precum sunt, prin forma lor, şi celelalte ştiinţe (idei despre stat, obligaţii, legi), încât istoria acestei ştiinţe a filosofiei pare a trebui să aibă o sferă cu totul nedeterminată. S-ar putea crede că în istoria filosofiei trebuie să se ţină seama de toate aceste gânduri: despre ce nu s-a spus oare că este filosofie şi filosofare? Trebuie, pe de o parte, examinată mai de aproape legătura strânsă ce există între filosofie şi domeniile înrudite ale religiei, artei şi ale celorlalte ştiinţe, precum şi al istoriei politice. Pe de altă parte, dacă domeniul filosofiei a fost delimitat în mod convenabil, obţinem, o dată cu determinarea a ceea ce este filosofia şi a ceea ce-i aparţine, şi punctul de plecare al istoriei ei, început care trebuie distins de începuturile concepţiilor religioase şi ale presimţirilor pline de gânduri.

Din însuşi conceptul obiectului conţinut în aceste două puncte de vedere trebuie să se desprindă apoi şi calea spre al treilea punct,

Universitatea Spiru Haret

adică spre privirea de ansamblu şi spre diviziunea desfăşurării acestei istorii în perioade necesare: o viziune care trebuie să arate că această istorie este un întreg care înaintează organic, este o conexiune raţională datorită căreia i se conferă istoriei filosofiei demnitatea de ştiinţă. Cu această ocazie nu vreau însă să mă opresc la fel şi fel de reflexii despre utilitatea istoriei filosofiei şi la alte moduri în care este ea tratată. Folosul rezultă de la sine. În sfârşit, la urmă vreau să tratez despre izvoarele istoriei filosofiei, deoarece aşa se obişnuieşte.

A.

CONCEPTUL DE ISTORIE A FILOSOFIEI

Gândul care poate veni mai întâi în întâmpinarea noastră când este vorba de istoria filosofiei este acela că însuşi acest obiect conţine în el un conflict interior. Fiindcă filosofia intenţionează să cunoască ceea ce este neschimbător, veşnic, în sine şi pentru sine. Ţinta ei este adevărul. Dar istoria povesteşte ceea ce într-un timp a fost, iar în alt timp a dispărut şi a fost înlocuit cu altceva. Dacă plecăm de la convingerea că adevărul este etern, atunci el nu mai aparţine sferei celor trecătoare şi nu are istorie. Dar dacă adevărul are o istorie şi întrucât istoria constă în înfăţişarea unui şir de forme trecute ale cunoaşterii, atunci adevărul nu poate fi găsit în istorie fiindcă adevărul nu este ceva ce aparţine trecutului.

Am putea spune: „Acest raţionament general ar fi tot atât de valabil nu numai cât priveşte celelalte ştiinţe, cât şi în ce priveşte religia creştină însăşi", şi am putea considera ca contradictoriu faptul „că trebuie să existe o istorie a acestei religii şi a celorlalte ştiinţe; ar fi însă de prisos să fie examinat mai departe şi pentru el însuşi acest raţionament deoarece el este nemijlocit infirmat de împrejurarea că există astfel de istorii". Dar, pentru a prinde bine sensul amintitului conflict, trebuie să facem distincţie între istoria destinelor exterioare ale unei religii sau ale unei ştiinţe şi istoria unui astfel de obiect însuşi. Şi apoi trebuie să ţinem seama de faptul că istoria filosofiei are, din cauza naturii particulare a obiectului ei, un alt caracter decât au istoriile altor domenii. Este îndată evident că conflictul despre care e vorba n-ar putea afecta acum menţionata istorie exterioară, ci numai pe cea interioară, pe aceea a conţinutului însuşi. Creştinismul are o istorie a răspândirii sale, a destinelor mărturisirilor lui etc.; şi

Universitatea Spiru Haret

întrucât el şi-a edificat existenţa în forma unei biserici, însăşi această biserică este o existenţă exterioară care, având cele mai variate legături temporale, are destine variate şi în mod esenţial posedă o istorie. Cât priveşte însă doctrina creştină însăşi, nici ea nu este, desigur, lipsită de istorie, dar ea şi-a atins curând şi în mod necesar punctul culminant al dezvoltării ei şi formularea ei determinată. Iar acest vechi crez a fost totdeauna valabil şi trebuie să treacă şi acum neschimbat, ca fiind adevărul, chiar dacă această valabilitate nu ar fi de-acum altceva decât o aparenţă, iar cuvintele o formulă goală pronunţată cu buzele. Însă cuprinsul mai larg al istoriei acestei doctrine conţine numai două lucruri: pe de o parte, diferitele adaosuri şi abateri de la acel adevăr fixat, iar pe de altă parte, combaterea acestor rătăciri, curăţirea de adaosuri a bazei rămase şi revenirea la simplitatea acesteia.

Istorie exterioară, ca şi a religiei, au şi celelalte ştiinţe, şi are şi filosofia. Filosofia are o istorie a apariţiei, răspândirii, înfloririi, decăderii, reînvierii ei, o istorie a învăţătorilor ei, a celor ce au promovat-o şi a celor ce au combătut-o, de asemenea şi o istorie a relaţiilor exterioare ale ei, mai frecvente cu religia, uneori şi cu statul. Această latură a istoriei ei dă şi ea ocazie la întrebări interesante, între altele: cum se explică faptul că filosofia, ca doctrină a adevărului absolut, s-a limitat la un număr în general mic de indivizi, la anumite popoare şi perioade de timp; după cum în mod similar s-a ridicat cu privire la creştinism – la adevăr într-o formă mult mai generală decât este el în forma filosofică – obiecţia dacă nu cumva ar conţine în el o contradicţie, dat fiind faptul că această religie a apărut atât de târziu în istorie şi a rămas atât de mult timp limitată, şi mai este şi azi limitată, la anumite popoare. Dar aceste întrebări şi altele asemănătoare sunt deja prea speciale ca să depindă numai de conflictul mai general sus-amintit. Numai după ce vom fi vorbit mai mult despre natura particulară a cunoaşterii filosofice vom putea insista în măsură mai mare asupra laturilor ce se referă mai mult la existenţa exterioară şi la istoria exterioară a filosofiei.

În ce priveşte însă compararea istoriei religiei cu istoria filosofiei sub raportul conţinutului lor exterior, acesteia din urmă nu-i aparţine, aşa cum aparţine religiei, de la început, ca conţinut, un adevăr ferm determinat, adevăr care, fiind neschimbător, să fie sustras de sub puterea istoriei. Conţinutul creştinismului, care este adevărul, a rămas ca atare neschimbat, şi din această cauză el nu are mai departe

Universitatea Spiru Haret

istorie, sau este ca şi cum nu ar avea*. Deci, în ce priveşte religia, conflictul amintit mai sus cade, prin determinaţia fundamentală potrivit căreia ea este creştinism. Iar ereziile şi adaosurile nu cauzează nicio dificultate: ele sunt ceva schimbător şi, prin însăşi natura lor, ceva cu totul istoric.

Celelalte ştiinţe au, desigur, o istorie, şi în ceea ce priveşte conţinutul lor. Aceasta conţine, fără îndoială, şi o parte în care se arată modificările suferite de acesta, abandonarea unor judecăţi care au fost valabile mai înainte. Dar o mare parte, poate cea mai mare, a conţinutului este de aşa natură încât s-a păstrat. Iar ecoul care a luat naştere nu este o modificare a rezultatelor anterioare, ci un adaos la acestea şi o mărire a lor. Aceste ştiinţe progresează prin juxtapuneri. Unele lucruri sunt, fără îndoială corectate, de exemplu în progresul botanicii, al mineralogiei etc., dar partea cea mai mare a conţinutului rămâne, îmbogăţindu-se, fără modificări, prin elementele noi care se adaugă la ceea ce era deja câştigat. La o ştiinţă cum este matematica, cât priveşte conţinutul, istoria are sarcina îmbucurătoare de a relata numai despre argumentări, iar geometria elementară, de exemplu, poate fi considerată, de la Euclid încoace, ca lipsită de istorie în ceea ce priveşte cuprinsul pe care i l-a dat acesta.

În schimb, istoria filosofiei nu ne înfăţişează aici persistenţa unui conţinut mai simplu fără adaosuri, nici numai cursul liniştit al unor adaosuri de noi comori la cele deja câştigate, ci ea pare a ne oferi mai curând spectacolul unor schimbări ale întregului, schimbări care se reînnoiesc mereu şi care până la urmă nu mai urmăresc nici simplul scop al unei legături comune: dimpotrivă, obiectul abstract însuşi, cunoaşterea raţională, este ceea ce dispare, iar construcţia ştiinţei este nevoită să împartă cu locul rămas gol pretenţia de a fi filosofie şi numele devenit prezumţios al acesteia.

1.

REPREZENTĂRI CURENTE DESPRE ISTORIA FILOSOFIEI

Ni se prezintă îndată aici reprezentările obişnuite şi superficiale despre această istorie, reprezentări care trebuie menţionate şi

* Vezi Marheineke, *Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens*. (Manual despre credinţa şi viaţa creştină), Berlin, 1823, pp. 133–134.

Universitatea Spiru Haret

corectate. Despre aceste păreri foarte curente, cunoscute, desigur, şi de d-voastră, domnii mei – fiindcă ele sunt de fapt primele reflexii care pot trece prin capul cuiva cu ocazia primului gând simplu referitor la o istorie a filosofiei –, vreau să spun pe scurt ceea ce este necesar; iar explicarea diversităţii filosofilor ne va introduce apoi, în continuare, în însuşi obiectul nostru.

a. *Istoria filosofiei ca o colecţie de păreri*. La prima vedere, istoria pare a include în ea naraţiunea unor evenimente accidentale ale timpurilor, popoarelor şi indivizilor; accidentale pe de o parte, în ce priveşte succesiunea lor în timp; pe de altă parte, în ce priveşte conţinutul lor. Despre accidentalitatea lor în ce priveşte succesiunea în timp vom vorbi mai târziu. Conceptul cu care vrem să ne ocupăm mai întâi priveşte accidentalitatea conţinutului, acţiunile întâmplătoare. Dar conţinutul filosofiei nu este format din acţiuni şi din evenimente exterioare ale pasiunilor şi ale norocului, ci el este constituit din gânduri. Însă gândurile accidentale nu sunt altceva decât păreri, şi a avea păreri filosofice înseamnă a avea păreri despre conţinutul determinat mai de aproape şi despre obiectele mai specifice ale filosofiei: despre Dumnezeu, natură, spirit.

În felul acesta întâlnim îndată foarte obişnuita părere despre istoria filosofiei, şi anume că ea ar trebui să expună depozitul de păreri filosofice, aşa cum s-au ivit şi s-au înfăţişat ele în cursul timpului. Când se vorbeşte cu moderaţie, acest material este numit „păreri”; cei ce cred că pot exprima judecăţi mai temeinice numesc chiar istoria filosofiei o galerie de prostii sau, cel puţin, galerie a rătăcirilor în care a alunecat omul cufundat în gândire şi în simple concepte. Astfel de opinii pot fi auzite numai din gura celor care îşi mărturisesc neştiinţa într-ale filosofiei (ei o mărturisesc, fiindcă această neştiinţă nu ar fi, potrivit reprezentării curente, o piedică în pronunţarea unei judecăţi cu privire la ceea ce este filosofia; dimpotrivă, oricine este sigur că poate aprecia valoarea şi esenţa filosofiei fără să priceapă ceva din ea), ci de la unii care ei înşişi scriu şi au scris istoria filosofiei. Concepută ca o înşirare narativă de diverse opinii, istoria devine ceva ce satisface curiozitatea lipsită de altă ocupaţie sau, dacă vreţi, ea devine o chestiune de erudiţie. Deoarece erudiţia constă mai cu seamă în cunoaşterea unei mari cantităţi de lucruri inutile, adică a unor lucruri care în ele însele nu au niciun conţinut şi nu prezintă niciun interes, decât doar pe acela de a avea cunoştinţă despre ele.

Universitatea Spiru Haret

Totuşi, în acelaşi timp unii cred că este lucru folositor să cunoască şi diferite opinii şi gânduri ale altora: aceasta ar pune în mişcare puterea de gândire, ar duce chiar la unele gânduri bune, adică ar da naştere la alte opinii, iar ştiinţa ar consta din opinii care se ţes unele din altele.

Dacă istoria filosofiei nu ar stabili decât o galerie de păreri – deşi, e drept, despre Dumnezeu şi despre esenţa lucrurilor naturale şi spirituale –, ea ar fi o ştiinţă de prisos şi foarte plictisitoare, oricât de mare ar fi folosul pe care cineva l-ar trage dintr-o astfel de mişcare de idei şi dintr-o astfel de erudiţie. Ce poate fi mai inutil decât să cunoşti o serie de simple păreri şi ce poate fi mai plictisitor? Operele scrise, care vor să fie istorii ale filosofiei în sensul că ideile filosofiei sunt înşirate şi tratate ca păreri, nu avem decât să le răsfoim puţin pentru a constata cât este de arid, de plictisitor şi de neinteresant tot ce ele conţin.

O părere este o reprezentare subiectivă, un gând oarecare, o închipuire, pe care eu o pot avea într-un fel sau altul, iar altcineva în alt fel; orice părere (*Meinung*) este a mea (*mein*), ea nu este un gând în sine general, un gând care este în sine şi pentru sine. Dar filosofia nu conţine păreri, nu există păreri filosofice. Un om îşi trădează de îndată lipsa de cultură elementară – chiar dacă este el însuşi un istoric al filosofiei – când îl auzim vorbind despre păreri filosofice. Filosofia este ştiinţă obiectivă a adevărului, ştiinţă a necesităţii adevărului, e cunoaştere conceptuală, nu e constituită din păreri, nu este ţesătură de păreri.

Această reprezentare mai are apoi, propriu-zis, şi semnificaţia că acelea despre care luăm cunoştinţă sunt numai păreri. Accentul este pus pe părere. Ceea ce se opune părerii este adevărul. Adevărul este acela în faţa căruia părerea păleşte. Dar adevărul este şi cuvântul de la care îşi întorc faţa cei ce nu caută în istoria filosofiei decât păreri sau, în general, sunt de părerea că nu sunt în ea decât păreri. – Aici filosofia este expusă la un atac venind din două laturi diferite. Pe de o parte, pietismul a declarat, cum se ştie, raţiunea sau gândirea ca nefiind capabilă să cunoască adevărul; raţiunea ar duce, dimpotrivă, numai la abisul îndoielii; trebuie să se renunţe deci la raţiune şi la gândire proprie, care trebuie să fie făcută prizoniera credinţei oarbe în autoritate spre a putea ajunge la adevăr. Dar despre relaţia dintre religie şi filosofie vom vorbi ulterior. Este, pe de altă parte, tot atât de cunoscut că aşa numita raţiune şi-a afirmat valabilitatea, că a repudiat

Universitatea Spiru Haret

credința în autoritate, că a făcut din creştinism ceva raţional; aşa încât numai propria mea judecată, propria mea convingere mă poate obliga în mod absolut să recunosc ceva ca valabil. Dar această afirmare a drepturilor raţiunii s-a convertit în chip miraculos, având drept rezultat afirmaţia că raţiunea nu poate cunoaşte niciun adevăr. Această aşa-numită raţiune combătea, pe de o parte, credința religioasă în numele şi pe baza puterii raţiunii cugetătoare şi, în acelaşi timp, s-a îndreptat şi împotriva raţiunii, ca duşmană a raţiunii: ea afirmă contra raţiunii presimţirea interioară, sentimentul, făcând astfel din ceea ce e subiectiv măsură a ceea ce este valabil, – o convingere proprie cum poate avea oricine în subiectivitatea lui, din sine însuşi. O astfel de convingere proprie nu este altceva decât părere, care a devenit, în felul acesta, ultim cuvânt pentru oameni.

Dacă începem cu ceea ce ne izbeşte în prima reprezentare, nu putem evita să nu amintim îndată acest fel de a vedea în istoria filosofiei. Acest fel de a vedea este un rezultat care a pătruns în cultura generală, este oarecum prejudecata timpului nostru, este un principiu în privința căruia ne înţelegem unii pe alţii, ne recunoaştem, este o presupoziţie care trece ca ceva ce se înţelege de la sine şi care este aşezată la baza oricărei activităţi ştiinţifice. Acest principiu este un veritabil semn distinctiv al timpului nostru. În teologie, nu atât crezul bisericii este cel care trece drept doctrină a creştinismului; ci fiecare îşi aranjează mai mult sau mai puţin propria sa doctrină creştină potrivit propriei sale convingeri, iar altul conform convingerii sale, care iarăşi este alta. Sau vedem adesea că teologia este cultivată istoric, interesul ştiinţei teologiei fiind îndreptat spre cunoaşterea diferitelor păreri. Şi unul dintre primele lucruri este acela de a cinsti toate convingerile şi de a le considera ca ceva ce îl priveşte personal pe fiecare; scopul nu este să cunoşti adevărul.

Convingerea proprie este de fapt supremul lucru, absolut esenţial, pe care îl pretinde pentru cunoaştere raţiunea, filosofia, pe latura subiectivităţii; dar ea face distincţie între cazul când convingerea se bazează pe sentimente, presimţiri, intuiţii etc., pe temeiuri subiective şi în general pe caracterul particular al subiectului şi când convingerea se sprijină pe gândire, decurgând din pătrunderea în concept şi în natura lucrului. În primul caz, convingerea este părere.

Universitatea Spiru Haret

Opoziția dintre opinie şi adevăr pronunțată în zilele noastre o regăsim deja în cultura epocii socrato-platonice, epocă de decădere a vieții eline; este opoziția platoniciană între opinie (δόξα) şi ştiință (ἐπιστήμη). Aceeaşi opoziție o întâlnim şi pe timpul decadenței vieții publice şi politice romane sub August şi sub urmaşii lui. Epicurismul, indiferența față de filosofie se răspândeau. Este sensul în care Pilat a replicat cu: „Ce este adevărul?" când Hristos a spus: „Am venit în lume să vestesc adevărul". „Ce este adevărul" este un mod de a vorbi şi înseamnă: „Această determinație, «adevărul», este ceva lichidat, ceva cu care am terminat. Noi am ajuns mai departe şi ştim că nu mai poate fi vorba de cunoaşterea adevărului. Noi am depăşit acest lucru". Cine susține aşa ceva este, de fapt, în afara acestuia.

Când se pleacă de pe o astfel de poziție în istoria filosofiei, întreaga semnificație a acesteia este să ne învețe să cunoaştem numai particularități ale altora, fiecare dintre aceştia având altă particularitate; particularități care sunt deci ceva străin pentru mine şi în privința cărora rațiunea mea gânditoare nu este liberă, nu participă la ele, particularități care nu sunt pentru mine decât un material exterior, mort, istoric, masă cu un conținut lipsit de însemnătate în el însuşi. Iar a te mulțumi în felul acesta numai cu ceea ce este van nu este decât subiectivă vanitate.

Pentru omul liber de prejudecăți, adevărul va rămâne totdeauna un cuvânt mare şi va face să-i bată inima. Iar cât priveşte afirmația că nu am putea cunoaşte adevărul, o vom considera mai de aproape. Aici să amintim doar faptul că, atunci când această presupoziție e considerată ca valabilă – cf., de exemplu, Tennemann –, nu mai înțelegem de ce îşi mai bate cineva capul cu filosofia. Deoarece fiecare opinie afirmă în acest caz, în chip fals, că posedă adevărul. Eu fac deocamdată, în această ordine de idei, apel la vechea prejudecată, potrivit căreia există adevăr în cunoaştere, adevăr pe care nu-l cunoşti decât în măsura în care-l reflectezi şi nu aşa cum stai sau mergi, dispensându-te de gândire, şi potrivit căreia adevărul nu este cunoscut prin percepția nemijlocită, prin intuiție, nici prin cea exterioară şi sensibilă, nici prin cea intelectuală (căci orice intuiție, ca intuiție este sensibilă), ci numai prin străduințele gândirii.

b. *Dovadă despre nulitatea cunoaşterii filosofice scoasă din însăşi istoria filosofiei*. Din reprezentarea despre care a fost vorba mai

Universitatea Spiru Haret

sus [la punctul *a*], decurge, sub un alt aspect, o altă consecinţă, pe care o putem considera, cum vrem, fie ca un prejudiciu, fie ca un folos. Anume, la vederea unor opinii atât de diferite, a unor atât de felurite sisteme filosofice, ajungi în încurcătură de a nu şti de care să te ţii. Constaţi că, privitor la marile materii spre care se simte atras omul şi pe a căror cunoaştere filosofia vrea să ne-o păstreze, – s-au înşelat cele mai mari spirite, deoarece ele au fost combătute de către alţii: „Deoarece acest lucru li s-a întâmplat unor spirite atât de mari, cum pot, *ego homuncio*, să decid aici?". Această concluzie, scoasă din diversitatea sistemelor filosofice, este, cum se crede, păgubitoare în chestiunea care ne interesează, dar în acelaşi timp ea este şi de un folos subiectiv. Fiindcă această diversitate – pentru cei care, dându-şi aere de cunoscători, vor să producă aparenţa că ei se interesează de filosofie – oferă scuza obişnuită pentru faptul că în realitate ei neglijează total această ştiinţă, cu toată această presupusă bunăvoinţă, ba chiar cu toată recunoaşterea necesităţii de a se ocupa de ea. – Dar această diversitate a sistemelor filosofice este departe de a constitui numai o simplă scuză. Dimpotrivă, ea trece mai degrabă drept motiv serios, solid împotriva seriozităţii cu care filosofia îşi priveşte străduinţele sale, este considerată ca o justificare a faptului de a nu te ocupa cu filosofia şi ca dovadă, care nu poate fi infirmată, despre zădărnicia încercării de a face ca cunoaşterea filosofică să atingă adevărul. Dar chiar dacă se admite că filosofia trebuie să fie ştiinţă reală şi admite că o singură filosofie va fi, desigur, cea adevărată, se iveşte întrebarea: dar care? Prin ce semn trebuie să o cunoaştem? Fiecare dintre filosofii ne asigură că ea este cea adevărată, ba chiar fiecare dintre ele ne dă alte semne şi alte criterii cu ajutorul cărora trebuie cunoscut adevărul. Din această cauză, o gândire serioasă, lucidă trebuie să ezite când e vorba să ia o hotărâre.

Acesta este un alt folos care ar fi scos din istoria filosofiei. Cicero (în *De natura Deorum*, I, 10 şi urm.) ne dă o astfel de istorie făcută alandala a gândurilor filosofice despre Dumnezeu. El o pune în gura unui epicurian, dar n-a ştiut spune lucruri mai bune decât cele spuse de epicurian; cele spuse exprimă deci şi vederile lui. Epicurianul spune că nu s-a ajuns la nici un concept determinat. Dovada că eforturile filosofiei sunt zadarnice este scoasă îndată din obişnuita concepţie superficială despre istoria filosofiei: rezultatul istoriei se înfăţişează ca producere a celor mai diferite gânduri, a celor mai variate filosofii, care se opun unele altora, se contrazic şi

Universitatea Spiru Haret

se infirmă unele pe altele. Acest fapt de netăgăduit pare a conține în el o justificare, ba invitația de a aplica cuvintele lui Hristos şi la filosofie şi de a ne spune nouă înşine: „Lasă morții să-şi îngroape morții lor şi urmează-mă!"; ansamblul istoriei filosofiei este o împărăție a unor indivizi care au dispărut, morți nu numai trupeşte, dar şi împărăție a unor sisteme infirmate, moarte spiritualiceşte, sisteme dintre care fiecare l-a omorât pe celălalt şi l-a înmormântat*. În felul acesta, în loc de „urmează-mă", ar trebui desigur să se enunțe mai curând: „Urmează-te pe tine însuți", adică rămâi pe lângă convingerea ta proprie, opreşte-te la propria ta părere. De ce să accepți opinia altuia?

Se întâmplă desigur, că apare o nouă filosofie. Aceasta afirmă că celelalte nu valorează nimic. Fiecare filosofie se înfățişează fără îndoială, cu pretenția că ea nu numai că răstoarnă filosofiile precedente, ci, îndreptând greşelile acestora, ea a descoperit, în sfârşit, calea justă. Dar, potrivit experienței de mai înainte, se dovedeşte din contra că unei astfel de filosofii îi sunt aplicabile de asemenea alte cuvinte ale scripturii, cuvinte pe care le adresează apostolul Pavel lui Anania: „Priveşte, picioarele acelora care te vor duce afară, sunt deja înaintea uşii". Priveşte, filosofia care o va infirma şi o va înlocui pe a ta nu va întârzia mult, după cum ea nu s-a lăsat aşteptată mult de nici una dintre celelalte filosofii.

c. *Explicații ale diversității filosofiilor*. Este fără îndoială un fapt evident că există şi au existat diferite filosofii. Adevărul este însă unul; acest sentiment de neînvins, sau credință, aparține instinctului rațiunii. „Prin urmare, numai o singură filosofie poate fi cea adevărată, şi, fiindcă ele sunt atât de diferite, celelalte nu pot fi decât erori. Dar fiecare dintre ele ne asigură şi ne dovedeşte că ea este acea unică filosofie adevărată". Acesta este un raționament obişnuit şi o constatare, se pare justă, a gândirii cumpătate. Acum, în ce priveşte lozinca gândirii sobre, noi ştim din experiența de toate zilele despre sobrietate că, atunci când suntem cumpătați, ne este totodată, prin aceasta, sau îndată după aceea, foame. Această gândire cumpătată are însă talentul şi abilitatea de a nu trece din cumpătarea sa la foame, la dorință, ci de a se sătura în sine însăşi şi de a rămâne sătulă. Prin aceasta, gândirea care vorbeşte un astfel de limbaj se

* Împărăția aceasta este un câmp de bătaie acoperit numai de veşmintele morților.

Universitatea Spiru Haret

trădează, dovedind că ea este intelect mort, deoarece numai ceea ce este mort e nemâncat, şi cu toate acestea este şi rămâne sătul. Viaţa fizică însă, întocmai ca viaţa spiritului, se zbate să satisfacă acest imbold al ei şi nu se lasă hrănită şi săturată cu reflexii ca cea amintită adineauri.

Dar ceea ce s-ar putea spune în primul rând despre această reflexie ar fi următoarele: oricât de diferite ar fi filosofiile, ele au totuşi nota comună de a fi filosofie. În consecinţă, cine ar studia o filosofie oarecare sau ar avea o filosofie oarecare (când, de altfel, aceasta este o filosofie) ar face totuşi în felul acesta filosofie. Raţionamentul amintit mai sus, făcut pentru a ieşi din încurcătură, care se menţine la simpla diversitate a filosofiilor şi care din silă sau de teamă de particularizarea în care un universal se găseşte în mod real, nu vrea să prindă sau să recunoască această universalitate, l-am comparat în alt loc* cu un bolnav pe care medicul îl sfătuieşte să mănânce fructe, care însă, dacă i se pun dinainte cireşe sau prune ori struguri, cedând pedanteriei intelectului, nu întinde mâna să le ia, fiindcă nici unele dintre acestea nu sunt fructe, ci sunt cireşe sau prune ori struguri.

Dar, în esenţă, ceea ce importă este să avem o vedere mai profundă în ceea ce priveşte natura diversităţii sistemelor filosofice. Cunoaşterea filosofică a ceea ce este adevăr şi filosofie ne îngăduie să cunoaştem ca atare această diversitate însăşi şi într-un cu totul alt sens decât potrivit opoziţiei abstracte dintre adevăr şi eroare. Lămuririle aduse în această chestiune ne vor face să înţelegem semnificaţia întregii istorii a filosofiei.

Noi trebuie să facem să se înţeleagă că diversitatea aceasta de filosofii nu numai că nu cauzează niciun prejudiciu filosofiei însăşi – posibilităţii filosofiei–, dar că ea este şi a fost absolut necesară existenţei ştiinţei filosofiei, fiind esenţială pentru ea.

În aceste consideraţii plecăm, se înţelege, de pe poziţia că filosofia are ca ţintă să prindă adevărul pe calea gândirii, a conceptului; nu de a cunoaşte aceea că nimic nu poate fi cunoscut sau că, cel puţin, adevărul adevărat nu poate fi cunoscut, ci numai cel temporal, cel finit (adică un adevăr care este totodată şi neadevăr); plecăm apoi de la poziţia că în istoria filosofiei avem de-a face cu filosofia însăşi.

---

* *Enciclopedia ştiinţelor filosofice*, p. 13, notă.

Universitatea Spiru Haret

Cele despre care a fost vorba pot fi cuprinse în unica determinație a „dezvoltării". Dacă vom înțelege limpede acest lucru, tot restul va decurge de la sine. Faptele istoriei filosofiei nu sunt aventuri – tot așa de puțin pe cât istoria universală este numai romantică –, nu sunt numai o colecție de evenimente întâmplătoare, raiduri ale unor cavaleri rătăcitori care se bat cu toată lumea din jur, se obosesc fără rost şi a căror activitate a dispărut fără să lase urme. Tot așa de puțin a născocit unul ceva aici, iar dincolo un altul în chip arbitrar, ci în mişcarea spiritului care gândeşte există în mod esențial legătură, coerență. Înaintarea se face aici rațional. Cu această credință în spiritul lumii trebuie să ne apropiem de istorie, şi mai cu seamă de istoria filosofiei.

2.
LĂMURIRI REFERITOARE LA DETERMINAREA CONCEPTELOR ISTORIEI FILOSOFIEI

Propoziția citată mai înainte potrivit căreia adevărul este numai unul este încă abstractă şi formală. În înțeles mai adânc, punctul de plecare şi ținta filosofiei este: să cunoască acest adevăr unul, dar să-l cunoască totodată ca izvor din care decurg toate celelalte, toate legile naturii, toate fenomenele vieții şi ale conştiinței, toate acestea fiind numai răsfrângeri ale unicului adevăr; sau să reducă toate aceste legi şi fenomene, pe o cale în aparență inversă, la acel unic izvor, dar pentru a le înțelege prin el, adică spre a-şi da seama că ele derivă din el. Prin urmare, ceea ce este mai esențial e să cunoaştem că adevărul, unul, nu este un gând simplu, gol, ci este gând determinat în sine.

În vederea acestei cunoaşteri trebuie să insistăm asupra semnificației unor concepte abstracte, concepte cu totul generale şi aride. Acestea sunt cele două determinații: aceea a dezvoltării şi aceea a concretului. Produsul gândirii este gânditul în general; gândul este formal, conceptul este gândul mai determinat, ideea este gândul în totalitatea lui, în determinația lui ființând în sine şi pentru sine. Ideea este apoi şi ceea ce e adevărat, şi ea singură este adevărul. Or, ține esențial de natura ideii de a se dezvolta şi de a se înțelege pe sine numai prin dezvoltarea sa, de a deveni ceea ce este.

a. *Conceptul dezvoltării*. Dezvoltarea este o reprezentare cunoscută. Dar una dintre particularitățile filosofiei este de a supune

Universitatea Spiru Haret

examenului ceea ce, altfel, este considerat ca cunoscut. Ceea ce mânuim şi întrebuinţăm fără a-l fi cercetat mai de aproape, de ceea ce ne folosim în mod curent în viaţă este tocmai necunoscutul, atunci când nu avem formaţie filosofică. Tratarea amănunţită a acestor concepte aparţine ştiinţei logicii. Faptul că ideea trebuie să devină mai întâi ceea ce este pare contradictoriu, ea este ceea ce este, am putea spune.

Pentru a înţelege ce înseamnă dezvoltare, trebuie să fie distinse oarecum două feluri de stări. Una dintre acestea este ceea ce e cunoscut ca dispoziţie, capacitate, fiinţă-în-sine (cum spun eu), *potentia*, δύναμις. A doua determinaţie este fiinţa – pentru-sine, realitatea (*actus*, ένέργεια). Când spunem că omul este raţional, că are raţiune de la natură, susţinem numai că el posedă raţiunea ca dispoziţie, în genere. Omul are raţiune, intelect, imaginaţie, voinţă de la naştere, ba chiar din sânul mamei sale. Copilul este şi el om, dar el nu are decât capacitatea, posibilitatea reală a raţiunii. Este ca şi cum nu ar avea raţiune, aceasta, la el, încă nu există: copilul nu este încă în stare să acţioneze raţional, el nu are conştiinţă raţională. Numai întrucât ceea ce omul este astfel în sine devine pentru el, deci întrucât devine raţiune pentru sine, posedă omul realitate în orice privinţă, este raţional în mod efectiv şi este acum pentru raţiune.

Ce înseamnă aceasta mai precis? Ceea ce este în sine trebuie să devină omului obiect, să-i devină conştient; ceea ce este în sine devine astfel pentru om. Ceea ce-i este obiect e aceeaşi cu ceea ce el este în sine; numai astfel devine omul mai întâi pentru sine însuşi, este dublat, este păstrat, nu a devenit un altul. Omul gândeşte şi atunci el gândeşte gândul; în gândire, obiect este numai gândirea, raţionalitatea produce ceea ce e raţional, raţiunea este obiectul ei. (Gândirea coboară apoi şi la nivelul lipsei de raţiune; aceasta va fi obiectul unor consideraţii ulterioare). Omul, care este în sine raţional, nu este mai avansat dacă e raţional pentru sine. Ceea ce e în sine se păstrează şi totuşi deosebirea este enormă. Nu apare niciun conţinut nou, şi totuşi această formă înseamnă o enormă diferenţă. La această diferenţă se reduce toată deosebirea care apare în istoria universală. Oamenii sunt toţi raţionali. Elementul formal al acestei raţionalităţi constă în faptul că omul este liber; aceasta e natura lui. Totuşi, la multe popoare a existat sclavia, şi în parte mai există încă, iar popoarele sunt mulţumite cu această stare. Singura deosebire

Universitatea Spiru Haret

între popoarele africano-asiatice şi greci, romani şi popoarele Europei moderne constă în faptul că acestea din urmă ştiu că sunt libere. Aici zace cauza enormei schimbări a situaţiei. Toată cunoaşterea, învăţarea, ştiinţa, chiar şi acţiunea nu urmăresc altceva decât să scoată ceea ce este interior, în sine, la lumină şi să facă din acest „în sine" obiect al lor.

A intra în existenţă înseamnă schimbare şi înseamnă rămânere în Unul şi acelaşi. Însinele dirijează procesul: planta nu se pierde într-o simplă schimbare nemăsurată. Astfel, în germenul plantei. Nu este nimic de văzut în acest germen. El are tendinţa să se dezvolte, el nu poate răbda să fie numai în sine. Impulsul este contradicţia constând în faptul că el este în sine şi că totuşi nu trebuie să fie numai în sine. Impulsul împinge spre existenţă, proces care scoate la lumină elemente multiple, toate conţinute deja în germen, evident nu dezvoltate, ci învăluite şi în mod ideal. Se înfăptuieşte desăvârşirea acestei exteriorizări, este pus un scop. Suprema ieşire din sine, termenul final, de mai înainte determinat, al procesului este fructul, adică producerea germenului, reîntoarcerea la starea iniţială. Germenul vrea să se producă pe sine însuşi, şi să se reîntoarcă la sine însuşi. Ceea ce e în el este expus în formă explicită şi se reia apoi pe sine înapoi în unitatea din care a purces. În ce priveşte lucrurile naturale se întâmplă adesea că subiectul care a început procesul şi existentul care îl încheie – fruct, sământă – sunt doi indivizi diferiţi. Dezechilibrarea are aici rezultatul aparent de a se scinda în doi indivizi; în ceea ce priveşte conţinutul, ei sunt acelaşi lucru. Tot astfel în viaţa animală: părinţii şi copiii sunt indivizi diferiţi, deşi de aceeaşi natură.

Când e vorba de spirit, lucrurile stau altfel. Spiritul este conştiinţă, este liber, fiindcă în el începutul şi sfârşitul coincid. Germenul în natură, după ce şi-a devenit altul, se reia iarăşi în unitate. Tot aşa în spirit: ceea ce este în sine devine pentru spirit, şi astfel acesta devine pentru sine însuşi. Fructul, sământa nu devine pentru primul germen, el devine doar pentru noi; în ceea ce priveşte spiritul, ambele aceste determinaţii [a-fi-în-sine şi a-fi-pentru-sine] nu sunt numai în sine aceeaşi natură, ci ele sunt o fiinţare-una-pentru-alta şi tocmai de aceea o fiinţare-pentru-sine. Cea pentru care este cealaltă este aceeaşi ca şi cealaltă. Numai astfel spiritul este la sine însuşi, fiind în al său altceva. Dezvoltarea spiritului este

Universitatea Spiru Haret

ieşire, autodesfăşurare sau autoexplicitare şi totodată revenire la sine.

Această fiinţare-la-sine a spiritului, această venire la sine însuşi a sa poate fi enunţată ca fiind ţinta sa supremă, absolută. El nu vrea decât acest lucru şi nimic altceva. Tot ce se întâmplă în cer şi pe pământ se întâmplă veşnic; viaţa lui Dumnezeu şi tot ce este înfăptuit se întâmplă numai cu scopul ca spiritul să se cunoască pe sine, să devină pentru sine însuşi, să se contopească cu sine însuşi. Spiritul este dedublare, înstrăinare, dar spre a putea să se găsească pe sine însuşi, spre a putea să vină la sine însuşi. Numai aceasta este libertate: liber este ceea ce nu se raportă la altceva, ceea ce nu atârnă de acesta. Ajungând la sine însuşi, spiritul reuşeşte să fie liber. Numai aici îşi face apariţia o proprietate adevărată, numai aici apare veritabila convingere proprie. Spiritul nu realizează nicăieri această libertate în nimic altceva aşa cum o realizează în gândire. Astfel: în intuiţie, în sentimente mă simt determinat, nu sunt liber, ci sunt aşa, deşi am o conştiinţă despre acest sentiment al meu. În cuprinsul voinţei avem anumite scopuri, anumite interese. Eu sunt, fără îndoială, liber întrucât ceva ţine de mine, aceste interese conţin însă întotdeauna altceva sau ceva care este pentru mine un altceva, ca tendinţe, înclinaţii etc. Numai în gândire tot ce este străin este transparent şi a dispărut; spiritul este aici liber în mod absolut. Cu aceasta este exprimat totodată şi interesul pe care-l prezintă ideea, filosofia.

b. *Conceptul concretului*. Când e vorba de dezvoltare, ne putem întreba: ce se dezvoltă? ce este conţinutul absolut? Dezvoltarea este activitate formală, fără conţinut, aşa ne închipuim. Dar fapta nu are altă determinare decât activitatea; prin aceasta, este determinată structura generală a conţinutului. Fiinţa-în-sine şi fiinţa-pentru-sine sunt momentele activităţii; caracterul faptei este de a conţine în sine astfel de momente diferite. Dar în aceasta fapta este în chip esenţial unitate, şi această unitate este concretul. Nu numai fapta este concretă, ci şi însinele, subiectul activităţii, acela care începe; concret este produsul, deopotrivă activitatea şi cel ce începe. Mersul dezvoltării este şi conţinutul, este ideea însăşi. Avem ceva şi altceva, şi ambele sunt una: acesta este al treilea ceva; ceva este în altceva la sine însuşi, nu în afara sa.

Este o prejudecată obişnuită că ştiinţa filosofică are de-a face numai cu abstracţii, cu generalităţi goale, iar în schimb intuiţia,

Universitatea Spiru Haret

conştiinţa noastră de sine empirică, sentimentul nostru despre noi înşine, sentimentul vieţii este ceea ce e concret în sine, ceea ce e bogat determinat în sine. De fapt filosofia se află în domeniul gândului, ea are deci de-a face cu generalităţi; conţinutul ei este abstract, dar numai în ceea ce priveşte forma, numai potrivit elementului ei; dar în sine însăşi ideea este în chip esenţial concretă, este unitate a unor determinaţii diferite. Aici rezidă diferenţa dintre cunoaşterea raţională şi simpla cunoaştere prin intelect; şi este sarcina filosofării să arate contra intelectului că adevărul, ideea nu constă în generalităţi goale, ci într-un universal care e în sine însuşi particularul, determinatul. Când adevărul este abstract, atunci el nu e adevărat. Raţiunea umană sănătoasă se îndreaptă către concret. Numai reflexia intelectului este teorie abstractă, neadevărată, justă numai în capul nostru şi, între altele, nepracticată. Filosofia este cel mai mare duşman al abstractului; ea duce înapoi la concret.

Astfel ideea este în sine concretă, potrivit conţinutului ei, atât în sine, şi este deopotrivă interesul ca ea să fie pentru sine ceea ce este în sine. Legând aceste două concepte, avem mişcarea concretului. Deoarece însinele este deja în el însuşi concret şi noi nu afirmăm decât ceea ce există în sine, se adaugă forma cea nouă care face să apară acum ca diferit ceea ce mai înainte era închis în unitatea originară. Concretul trebuie să devină pentru sine. Concretul este diferenţiat în sine – ca înşine, ca posibilitate, el nu este încă afirmat ca diferenţiat şi nu e afirmat nici ca unitate (aceasta contrazice faptul diferenţierii); concretul este simplu şi totuşi diferenţiat. Tocmai această contradicţie interioară a concretului este elementul propulsor al dezvoltării. Astfel se ajunge la existenţa diferenţelor. Tot astfel i se face şi diferenţei dreptate. Această dreptate constă în faptul că ea este luată înapoi, este din nou suprimată; adevărul ei este numai acela de a fi în unitate. În aceasta constă caracterul viu atât al naturii, cât şi al ideii, al spiritului în sine. Ideea nu este abstractă, nu e fiinţa supremă despre care nu se poate spune nimic; un astfel de Dumnezeu este produsul intelectului lumii moderne. Ideea este mişcare, proces, dar totodată şi repaus; diferenţa, întrucât este, nu e decât diferenţă care dispare prin ce ia naştere deplina unitate concretă.

Pentru a continua lămurirea acestui concept al concretului putem menţiona mai întâi lucrurile sensibile ca exemple ale concretului. Deşi floarea posedă numeroase calităţi, ca miros, gust, formă, culoare etc., ea este totuşi una. Nu este îngăduit să-i lipsească niciuna dintre aceste

Universitatea Spiru Haret

calități frunzei acestei flori; fiecare parte a frunzei are toate calitățile pe care le are frunza întreagă. Tot astfel aurul conține în orice punct al lui toate calitățile sale, neseparate şi neîmpărțite. Când este vorba de lucruri perceptibile senzorial, recunoaştem existența împreună a unor astfel de elemente diferite; dar, când e vorba de cele spirituale, ceea ce este diferit este conceput îndeosebi ca opus. Nu găsim că este contradictoriu şi nu vedem niciun rău în faptul că mirosul şi gustul florii, cu toate că fiecare este altceva față de celălalt, sunt totuşi strict în una; nu i-l opunem pe unul celuilalt. Numai intelectual, gândirea discursivă, găseşte că ceva şi altceva nu pot să stea unul lângă altul. De exemplu, materia este compusă sau spațiul este continuu şi neîntrerupt; putem apoi de asemenea presupune puncte în spațiu. Materia are coeziune, o putem şi sfărâma şi diviza mai departe la infinit; spunem apoi că materia este compusă din atomi, din corpuscule, că deci materia nu este continuă. Astfel, avem ambele determinații: continuitatea şi discontinuitatea în una. Intelectul le consideră ca pe unele ce se exclud reciproc, afirmând „materia este ori absolut continuă, ori discontinuă". În realitate, însă materia posedă amândouă aceste determinații.

Sau spunem despre om că posedă libertate; cealaltă determinație este necesitatea. „Dacă spiritul este liber, el nu e supus necesității"; şi viceversa: „Voința şi gândirea lui sunt determinate de necesitate, ele nu sunt deci libere". „Una dintre aceste poziții o exclude pe cealaltă", se spune. Aici considerăm diferențele ca excluzându-se una pe cealaltă, ca neformând un ce concret. Adevărul, spiritul, este concret, iar determinațiile lui sunt libertatea şi necesitatea. Astfel, este superioară cunoaşterea care vede că spiritul este liber în necesitatea lui, găsindu-şi libertatea numai în această necesitate, după cum necesitatea se bazează numai pe libertatea lui. Aici ne este mai greu să înfăptuim unitatea. Există însă existențe care aparțin unilateral necesității; acestea sunt lucrurile naturale. De aceea natura este abstractă; ea nu ajunge la veritabila existență, dar nu în sensul că abstractul nu ar exista deloc. De exemplu, roşu este o reprezentare sensibilă abstractă; iar când conştiința obişnuită vorbeşte despre roşu, ea nu-şi dă seama că are de-a face cu ceea ce e abstract. Dar un trandafir care e roşu este un roşu concret, la care pot fi deosebiți şi izolați feluriți abstracți de aceştia. Libertatea poate fi şi libertate abstractă, lipsită de necesitate; această falsă libertate este bunul plac, şi ea este tocmai prin aceasta

Universitatea Spiru Haret

contrariul ei însăşi, este constrângerea inconştientă, e părere goală despre libertate, este libertate pur formală.

A treia determinaţie, fructul dezvoltării, este un rezultat al mişcării. Dar, întrucât acest rezultat este numai rezultatul unei singure trepte, el este apoi, ca ultimul acestei trepte, totodată şi punctul de plecare şi prim element al unei alte trepte, de dezvoltare. De aceea Goethe spune undeva cu bună dreptate: „Ceea ce a căpătat formă devine el însuşi întotdeauna iarăşi material". Materia care a primit formă este, la rândul ei, materie pentru o nouă formă. Spiritul intră în sine şi face din sine obiect al său, iar îndreptarea gândirii sale spre acest obiect îi dă forma şi determinaţia gândului. Acest concept în care el s-a sesizat pe sine şi care este el, această formare a lui, această fiinţare a lui, despărţită din nou de el şi-o face iarăşi obiect, îndreptându-şi din nou activitatea spre ea. Astfel, această acţiune formează mai departe ceea ce fusese format mai înainte, îi dă mai multe determinaţii, îl face mai determinat în sine, mai dezvoltat, mai profund. Pe plan concret, această mişcare se întruchipează într-o serie de dezvoltări, serie pe care nu trebuie să ne-o reprezentăm ca o linie dreaptă ducând în infinitul abstract, ci ca pe un cerc, ca reîntoarcere în sine însuşi. Acest cerc are ca periferie o mare mulţime de cercuri. Întregul este o mare succesiune de dezvoltări, succesiune care se recurbează în sine însăşi.

c. *Filosofia ca cunoaştere a dezvoltării concretului*. După ce am explicat în chipul acesta natura concretului în general, mai adaug, referitor la semnificaţia acestuia, că ceea ce e adevărat, astfel determinat în sine însuşi, conţine impulsul de a se dezvolta. Numai ceea ce este viu, spiritual, se mişcă în sine, se dezvoltă. Astfel, ideea, concretă în sine şi dezvoltându-se, este un sistem organic, o totalitate care conţine în sine o bogăţie de trepte şi de momente.

Or, filozofia este pentru sine cunoaşterea acestei dezvoltări şi, ca gândire ce operează în concepte (*als begreifendes Denken*), este ea însăşi această dezvoltare pe planul gândirii. Cu cât a ajuns mai departe această dezvoltare, cu atât mai perfectă este filozofia.

Apoi această dezvoltare nu merge către exterior, ci desfăşurarea dezvoltării, explicitarea ei, este totodată şi o adâncire, este o mergere către interior, adică ideea universală rămâne la bază, şi rămâne ca ceea ce cuprinde totul şi ca ceea ce e neschimbător.

Întrucât ieşirea din sine a ideii filozofice în dezvoltarea ei nu este o transformare în altceva, o devenire ca altceva, ci este şi intrare

Universitatea Spiru Haret

în sine, o adâncire a sa în sine, înaintarea face din ideea universală nedeterminată mai înainte o idee în sine mai determinată. O dezvoltare mai departe a ideii sau caracterul ei mai determinat este unul şi acelaşi lucru. Aici ceea ce este mai extensiv e şi ceea ce e mai intensiv; extensiunea ca dezvoltare nu este dispersiune şi fărâmiţare, ci este şi coeziune, care e cu atât mai puternică şi mai intensivă, cu cât extensiunea, ceea ce este ţinut laolaltă, este mai bogată şi mai vastă.

Acestea sunt propoziţiile abstracte despre natura ideii şi despre dezvoltarea ei. Astfel este constituită în ea însăşi filozofia evoluată; există o unică idee în ansamblul ei şi în toate membrele ei, după cum într-un individ viu pulsează o unică viaţă, bate un unic puls în toate membrele lui. Toate părţile care apar în ea şi sistematizarea lor purced din ideea unică; toate aceste părţi nu sunt decât oglinzi şi copii ale acestei unice vitalităţi; ele îşi au realitatea numai în această unitate, şi deosebirile lor, determinaţiile lor diferite sunt toate laolaltă numai expresia şi forma conţinută în idee. Astfel, ideea este punctul central şi în acelaşi timp periferia, este izvorul de lumină care în toate extinderile lui nu iese în afara sa, ci rămâne prezent şi imanent în sine. Astfel, ideea este sistemul necesităţii şi al propriei sale necesităţi, care este deci totodată şi libertatea sa.

3.

REZULTATE PENTRU CONCEPTUL ISTORIEI FILOSOFIEI

Astfel filosofia este sistem în dezvoltare, tot astfel este şi istoria filosofiei; şi acesta este punctul principal, conceptul fundamental pe care-l va înfăţişa prezenta expunere a acestei istorii.

Pentru a lămuri acest lucru, trebuie să fie remarcată în primul rând deosebirea care poate avea loc cu privire la modul de apariţie a fenomenelor. Apariţia diferitelor trepte în înaintarea gândirii se poate efectua cu conştiinţa necesităţii conform căreia decurge fiecare treaptă ce urmează şi potrivit căreia nu poate apărea decât cutare determinaţie şi formă; sau ea poate avea loc în felul unei naşteri naturale în aparenţă accidentală, încât lăuntric conceptul acţionează, fără îndoială, potrivit consecvenţei sale logice, dar această consecvenţă nu este exprimată: întocmai cum în natură, pe treapta dezvoltării ramurilor, frunzelor, florilor, fructelor, apare fiecare pentru sine, dar ideea interioară este aceea care conduce şi determină această succesiune; sau

Universitatea Spiru Haret

întocmai cum la copil îşi fac apariţia unele după altele aptitudinile corporale şi mai cu seamă activităţile spirituale, în mod simplu şi spontan, încât părinţii care fac pentru prima oară o astfel de experienţă se miră ca de o minune cum iau naştere toate acestea din interior pentru sine, devenind vizibile acum ca o întreagă serie de fenomene, care iau numai forma succesiunii în timp.

A înfăţişa unul dintre modurile acestui proces de apariţie, adică deducerea formaţiilor, necesitatea gândită, cunoscută a determinaţilor, este însăşi sarcina şi îndeletnicirea filosofiei, şi întrucât ideea pură este aceea despre care e vorba aici, nu încă forma ulterior particularizată a ei ca natură şi ca spirit, această expunere este sarcina şi treaba îndeosebi a filosofiei logice. Celălalt mod al acestui proces de apariţie, conform căruia treptele distincte şi momentele dezvoltării îşi fac apariţia în timp ca produse istorice, în cutare loc particular, în mijlocul cutărui sau cutărui popor, în cutare împrejurări politice şi în împletirile lor cu acestea – pe scurt, în cutare formă empirică –, constituie spectacolul pe care ni-l înfăţişează istoria filosofiei. Acest fel de a vedea este singurul demn de această ştiinţă; el este, datorită însuşi conceptului obiectului nostru, adevăratul fel de a vedea, şi faptul că el este confirmat ca valabil şi de realitate va fi dovedit prin însuşi studiul acestei istorii.

Conform acestei idei, afirm deci că succesiunea sistemelor filosofice în istorie este aceeaşi ca şi succesiunea determinaţiilor conceptuale ale ideii în derivarea lor logică. Afirm că, dacă curăţim conceptele fundamentale ale sistemelor care apar în istoria filosofiei de tot ce se referă la elaborarea lor exterioară, la aplicarea lor la particular etc., obţinem diferitele trepte ale însăşi determinării ideii în conceptul ei logic. Invers: dacă luăm progresul logic pentru sine, avem în el progresul fenomenelor istorice conform principalelor momente ale acestuia. Dar, se înţelege, trebuie să ştii să recunoşti aceste concepte pure în ceea ce este conţinut în forma istorică. Apoi, fără îndoială că succesiunea ca succesiune temporală a istoriei se şi deosebeşte într-o privinţă de succesiunea în ordinea conceptelor. Dar a arăta mai de aproape care este acest aspect ne-ar abate prea departe de scopul nostru.

Mai fac doar observaţia că din cele spuse mai sus reiese că studierea istoriei filosofiei este studiere a filosofiei înseşi, cum nici nu poate fi altfel. Cine studiază istoria fizicii, a matematicii etc. face cunoştinţă totodată şi cu fizica, şi cu matematica însăşi. Dar pentru a

Universitatea Spiru Haret

recunoaşte, în forma şi în fenomenul empiric pe care le îmbracă filosofia pe planul istoriei, înaintarea ei ca dezvoltare a ideii, trebuie, evident, să aducem deja cu noi cunoaşterea ideii, întocmai cum pentru aprecierea acțiunilor omeneşti trebuie să avem deja conceptul a ceea ce este just şi convenabil. Altfel, ochiului lipsit de idee i se oferă numai un morman dezordonat de păreri, cum putem constata în aşa de multe istorii ale filosofiei. Demonstrarea acestei idei, explicarea fenomenelor pe baza ei, este sarcina celui ce vă predă d-voastră istoria filosofiei. Deoarece observatorul trebuie să posede deja conceptul lucrului spre a-l vedea în apariția acestuia şi să poată explica într-adevăr obiectul, nu e îngăduit să ne mirăm că există unele istorii ale filosofiei atât de insipide, că în ele seria sistemelor filosofice este prezentată ca un şir de simple păreri, erori, jocuri de-ale gândului, jocuri care, fără îndoială, au fost ticluite cu mare cheltuială de ingeniozitate, de încordare a spiritului şi cu multe elemente formale atât de complimentate. Dată fiind lipsa spiritului filozofic de care dau dovadă astfel de istorici, cum ar putea ei înțelege ce este gândirea rațională şi cum ar putea ei să ne-o înfățişeze?

Din cele relatate despre natura formală a ideii reiese că numai o istorie a filosofiei concepută ca un astfel de sistem al dezvoltării ideii merită numele de ştiință (numai pentru acest motiv mă ocup eu cu ea şi țin cursuri despre ea). O simplă colecție de cunoştințe nu constituie o ştiință. Numai ca succesiune întemeiată pe rațiune a fenomenelor, fenomene care au ca conținut pe care-l dezvelesc – tocmai ceea ce este rațiunea, se dovedeşte istoria însăşi ca ceva rațional, ca fapt rațional. Cum s-ar putea oare ca toate câte s-au produs în chestiuni proprii rațiunii să nu fie ele însele raționale? Trebuie să fie rațională credința că în lucrurile omeneşti nu domneşte întâmplarea; şi este tocmai sarcina filosofiei de a cunoaşte că, deşi propria sa manifestare ca fenomen este istorie, ea nu este determinată decât de idee.

Prin aceste concepte generale, în prealabil indicate, sunt determinate categoriile a căror aplicare mai precisă la istoria filosofiei trebuie să o examinăm, aplicare care ne va aduce înaintea ochilor noştri cele mai importante perspective ale acestei istorii.

a. *Dezvoltarea în timp a diferitelor filosofii.* Cea mai nemijlocită întrebare pe care o ridică această istorie se referă la acea deosebire dintre felurile de apariție ale ideii înseşi, deosebire pe care am menționat-o adineauri, şi anume întrebarea: cum se face că filosofia se înfățişează ca dezvoltare în timp şi posedă o istorie? Răspunsul la

Universitatea Spiru Haret

această întrebare intră în domeniul metafizicii timpului, şi ar fi să ne abatem de la scopul care constituie aici obiectul cercetărilor noastre dacă am indica acum mai mult decât momentele ce prezintă importanţă când e vorba de a răspunde la întrebarea ridicată.

A fost spus mai sus, despre esenţa spiritului, că fiinţa sa este fapta sa. Natura este aşa cum ea este, şi din această cauză schimbările ei sunt numai repetiţii, iar mişcarea ei este numai un circuit. Mai precis, fapta spiritului este aceea de a se cunoaşte pe sine. Eu exist nemijlocit, dar în felul acesta exist numai ca organism viu; ca spirit exist numai întrucât mă cunosc. *Γνωδι σεατόν,* cunoaşte-te pe tine însuţi, inscripţia de pe templul zeului care posedă ştiinţa de la Delfi, este comandamentul absolut care exprimă natura spiritului. Dar conştiinţa conţine în mod esenţial aceasta: că eu sunt pentru mine, că îmi sunt obiect. Prin această judecată absolută, prin deosebirea mea de mine însumi, spiritul face din sine o fiinţă determinată, se afirmă pe sine ca exterior sieşi; el se transpune în exterioritatea care este tocmai modul de existenţă universal şi deosebitor al naturii. Dar unul dintre modurile de existenţă ale exteriorităţii este timpul, formă care trebuie să fie tratată mai de aproape atât în filosofia naturii, cât şi în filosofia spiritului finit.

Această fiinţă determinată, şi deci această fiinţare în timp, este un moment nu numai al conştiinţei individuale în general, care ca atare este în chip esenţial finită, ci ea este un moment şi al dezvoltării ideii filosofice în elementul gândirii. Deoarece, gândită ca fiind în repaus, ideea este, fără îndoială, atemporală; a o gândi în repausul ei este a o reţine în forma modului ei nemijlocit de a fi, este egal cu a avea intuiţia ei interioară. Dar ca idee concretă, ca unitate de determinaţii diferite, cum aminteam mai sus, ideea nu este în esenţa ei repaus, iar fiinţa ei determinată nu este în chip esenţial intuiţie, ci, ca diferenţiere în sine şi deci ca dezvoltare, ea trece în ea însăşi la existenţă şi în exterioritate, în elementul gândirii, şi astfel apare în gândire filosofia pură ca fiind existenţă ce progresează în timp. Acest element al gândirii este însă el însuşi abstract, este activitate a unei conştiinţe individuale. Dar spiritul nu există numai ca conştiinţă individuală, finită, ci şi ca spirit în sine universal, concret. Această universalitate concretă cuprinde însă toate modurile şi laturile dezvoltate în care spiritul îşi este şi îşi devine sieşi, potrivit ideii, obiect. Astfel, autosesizarea sa pe calea gândirii este în acelaşi timp progresarea plină de realitatea dezvoltată, totală, – o înaintare care nu

Universitatea Spiru Haret

parcurge gândirea unui individ şi nu se prezintă într-o conştiinţă individuală, ci ca spiritul universal care se înfăţişează pe sine, cu toată bogăţia formaţiilor sale, în istoria universală. De aceea, în această dezvoltare se întâmplă că o formă, o treaptă a ideii devine conştientă în mijlocul unui popor, încât cutare popor şi cutare epocă exprimă numai cutare formă, înăuntrul căreia el îşi elaborează universul său şi starea generală a sa; în schimb, treapta superioară apare în mijlocul altui popor secole mai târziu.

Reţinând acum, ferm, această determinaţie a „concretului" şi pe aceea a „dezvoltării", natura diversităţii primeşte un cu totul alt înţeles: vorbăria despre diversitatea filosofiilor, în care filosofia este privită ca ceva static, ca ceva fix, ca formată din elemente ce-şi rămân reciproc exterioare, este infirmată şi pusă la locul ei; vorbăria în care distinşii adversari ai filosofiei cred că au găsit împotriva ei în această diversitate o armă de neînvins, adversari care, mândri de asemenea determinări sărăcăcioase – veritabil orgoliu de cerşetor –, sunt în acelaşi timp cu totul neştiutori în ce priveşte foarte puţinul pe care-l posedă şi ceea ce trebuie să ştie, de exemplu, că aici trebuie să cunoască ce este diversitatea şi varietatea. Aceasta este o categorie pe care oricine pretinde că o înţelege fără nici o bătaie de cap, că este familiarizat cu ea şi pe care oricine crede deci că o poate mânui şi utiliza ca pe o categorie complet înţeleasă, căci doar se înţelege de la sine că oricine ştie ce este ea. Dar cei ce consideră diversitatea ca pe o determinaţie absolut fixă nu-i cunosc natura şi dialectica. Diversitatea este în curgere şi trebuie concepută în chip esenţial ca supusă mişcării, dezvoltării, ca moment trecător. Ideea concretă a filosofiei este activitatea dezvoltării de a scoate în afară diferenţele pe care ea le conţine în sine. Aceste diferenţe sunt gânduri în general, căci vorbim aici despre dezvoltare în gândire. Diferenţele care zac în idee sunt puse ca gânduri; acesta este primul lucru. Al doilea lucru constă în faptul că aceste diferenţe trebuie să ajungă să se realizeze, una aici, alta acolo. Pentru a putea face aşa ceva, ele trebuie să fie totalităţi, întregiri, să conţină în ele totalitatea ideii. Numai concretul este real care cuprinde în el diferenţele; astfel diferenţele sunt formaţii întregi.

O astfel de elaborare completă a gândului este o filosofie. Dar diferenţele conţin ideea într-o formă particulară. S-ar putea spune: forma este indiferentă, lucrul principal este conţinutul, ideea. Şi credem cu uşurinţă că suntem echitabili admiţând că diferitele filosofii conţin ideea, o conţin în diferite forme, în sensul că aceste forme ar fi

Universitatea Spiru Haret

accidentale. Însă, fără îndoială, ceea ce este important sunt aceste forme. Ele nu sunt altceva decât diferențele originare ale ideii însăşi; ea este numai prin ele aceea ce ea este; prin urmare, diferențele îi sunt esențiale, ele constituie conținutul ideii. Acest conținut devine explicit şi el este astfel ca formă. Iar diversitatea determinațiilor care apare aici nu este nedeterminată, ci necesară: formele se integrează ca formă întreagă. Ele sunt determinațiile ideii originare şi imaginile lor formează împreună întregul. Cum ele sunt unele în afara celorlalte, ansamblul lor coerent nu le aparține lor, ci nouă, celor ce le contemplăm.

Fiecare sistem este constituit dintr-o unică determinație; dar lucrurile nu rămân aşa încât diferitele determinații să persiste în a fi unele în afara celorlalte. Trebuie să intervină soarta acestor determinații, care constă tocmai în faptul că ele sunt cuprinse laolaltă şi coborâte la rang de momente. Felul în care fiecare dintre ele s-a afirmat pe sine ca ceva de sine stătător este din nou suprimat; după expansiune, apare concentrarea, unitatea din care ele au ieşit. Această a treia poziție nu poate fi ea însăşi decât începutul unei dezvoltări ulterioare. Ar putea să pară că acest progres merge la infinit. Dar el are şi o țintă absolută; ceea ce vom cunoaşte mai târziu. Este nevoie de multe întorsături înainte ca spiritul să se libereze pe sine ajungând la conştiința de sine. Potrivit acestui fel care singur e demn de a privi istoria filosofiei, ea trebuie considerată ca templu al rațiunii conştiente de sine însăşi. S-a clădit în mod rațional la acest templu, prin meşteri din interior, şi nu cum clădesc evreii sau francmasonii la templul lui Solomon.

Marea prezumție că şi în acest domeniu al lumii lucrările s-au petrecut rațional – şi numai acest fapt conferă interes veritabil istoriei filosofiei – nu este atunci altceva decât credința în providență, numai în alt fel. Tot ceea ce e mai bun în lume este ceea ce produce gândul. De aceea este absurd să credem că rațiunea există numai în natură şi nu şi în lumea spiritului. Cel ce consideră evenimentele care au loc în domeniul spiritului – şi acestea sunt filosofiile – ca fiind accidentalități nu ia în serios credința în conducerea divină a lumii, şi credința lui în providență nu este decât vorbă goală.

Fără îndoială că spiritul are nevoie de timp îndelungat – şi lungimea acestui timp este ceva ce poate impresiona – spre a-şi elabora filosofia. Dar când în general ne mirăm de lungimea timpului, această lungime poate avea, desigur, ceva impresionant, pentru prima reflexie,

Universitatea Spiru Haret

întocmai ca şi mărimea spaţiilor despre care se vorbeşte în astronomie. Cât priveşte încetineala spiritului lumii, trebuie să ne gândim că el nu este grăbit, nu are nevoie să se grăbească, având timp destul la dispoziţia sa – „o mie de ani sunt înaintea ta ca o zi"; el are timp destul tocmai fiindcă el însuşi este în afară de timp, este etern. Efemere de o noapte, (oamenii) nu au timp destul pentru atât de multele lor scopuri (cine oare nu moare înainte de a-şi fi realizat toate scopurile?). Spiritul lumii are nu numai timp destul, şi nu e nevoie numai de timp pentru dobândirea unui concept, ci mai e nevoie de multe altele. Faptul că el utilizează atâtea generaţii omeneşti în lucrările prin care el devine conştient de sine, că face o enormă cheltuială de naşteri şi de pieiri, toate acestea nu au importanţă în ochii lui. El este destul de bogat pentru a putea face o astfel de cheltuială, el lucrează în mare şi are destule naţiuni şi indivizi la dispoziţia sa. Este banală afirmaţia că natura îşi atinge ţinta mergând pe calea cea mai scurtă; această constatare este justă, dar calea spiritului este mijlocirea, ocolişul. Timp, oboseală, cheltuială, aceste determinaţii proprii vieţii finite nu aparţin aici. Nici nu ne este îngăduit să fim nerăbdători din cauză că diferitele cunoştinţe nu pot fi realizate deja de pe acum, că nu avem deja cutare ori cutare lucru; în istoria universală progresele se realizează încet.

b. *Aplicare la tratarea istoriei filosofiei*. Prima concluzie din cele spuse este că întregul istoriei filosofiei este un progres în sine necesar şi consecvent, progres în sine raţional, determinat de către ideea sa. Când intrăm în filosofie, trebuie să părăsim accidentalitatea. Întocmai cum dezvoltarea conceptelor în filosofie este necesară, tot astfel necesară este şi istoria ei. Ceea ce mână mersul ei înainte este dialectica interioară a formaţiilor. Finitul nu este adevărat şi nici cum trebuie să fie. Pentru ca finitul să existe este nevoie de determinaţie. Ideea interioară distruge însă aceste formaţii finite. O filosofie care nu posedă forma absolută, identică cu conţinutul ei, trebuie să piară, deoarece forma ei nu este cea adevărată. Progresul este necesar *a priori*. Acest lucru trebuie să-l dovedească istoria filosofiei, ilustrându-l cu exemple.

A doua determinare, care decurge din cele precedente, este că fiecare filosofie a fost necesară, şi mai este; deci niciuna nu a pierit, ci sunt toate păstrate afirmativ în filosofie ca momente ale unui întreg. Trebuie însă să distingem între principiul specific al acestor filosofii, ca principiu specific, şi realizarea acestui principiu în întreaga

Universitatea Spiru Haret

concepție despre lume. Principiile sunt păstrate, şi cea mai nouă filosofie este rezultatul tuturor principiilor precedente. Astfel nici o filosofie nu a fost infirmată. Ceea ce a fost infirmat nu este principiul cutării filosofii, ci numai faptul că cutare principiu este ultimul, este determinația absolută. De exemplu, filosofia atomistă a ajuns la determinația conform căreia atomul este absolutul; el este unitatea indivizibilă, ceea ce, privit mai profund, este individualul, subiectivul; simpla unitate este ființa-pentru-sine abstractă; astfel absolutul a fost conceput ca format din infinit de mulți unu. Acest principiu atomist a fost infirmat, noi nu suntem atomişti. Spiritul este şi el unitate care este pentru sine, este atom; dar această determinație este sărăcăcioasă. Unitatea nu exprimă deci absolutul; dar acest principiu este şi el păstrat, însă el nu constituie întreaga determinare a absolutului. – Această combatere şi infirmare se întâlneşte în toate dezvoltările. Dezvoltarea copacului este combatere şi infirmare a germenului, floarea este infirmare a frunzelor în sensul că nu ele sunt suprema şi veritabila existență a arborelui. În sfârşit, floarea este combătută de către rod, dar aceasta nu se poate realiza fără să fi fost precedat de toate celelalte trepte. Aşadar, comportarea față de o filosofie oarecare trebuie să aibă o latură afirmativă şi una negativă; numai atunci suntem echitabili față de această filosofie. Latura afirmativă este cunoscută mai târziu, în viață ca şi în ştiință; este, prin urmare, mai uşor să combați decât să justifici.

În al treilea rând, ne vom limita mai cu seamă la considerarea principiilor. Fiecare principiu a fost dominant un timp oarecare; elaborarea ansamblului concepției despre lume în forma aceasta se numeşte sistem filosofic. Trebuie cunoscută întreaga înfăptuire a lui. Dar când principiul este încă abstract, neîndestulător, el nu e suficient spre a prinde formațiile care aparțin concepției noastre despre lume. De exemplu, determinația săracă a unității nu poate exprima adâncimea spiritului. Determinațiile lui Descartes sunt de aşa natură, încât ele sunt perfect suficiente pentru mecanism, mai departe ele însă nu ajung; prezentarea celorlalte concepții despre lume (de exemplu ale naturii vegetale şi animale) sunt neîndestulătoare şi, din această cauză, neinteresante. De aceea noi considerăm numai principiile acestor filosofii, iar când este vorba de filosofii mai concrete trebuie să avem în vedere apoi şi principalele dezvoltări şi aplicații. Filosofiile care se sprijină pe principii secundare nu sunt consecvente; ele au avut vederi profunde, care se găsesc însă în afara principiului lor. Astfel, în

Universitatea Spiru Haret

Timaios al lui Platon avem o filosofie a naturii a cărei realizare este şi empiric săracă, fiindcă pentru aşa ceva principiul ei încă nu era suficient; iar vederile profunde – care nu lipsesc – nu le datorăm principiului.

În al patrulea rând, din toate acestea decurge concluzia că în istoria filosofiei, cu toate că şi ea este istorie, nu avem totuşi de-a face cu ceva ce a trecut. Conținutul acestei istorii îl formează produsele ştiințifice ale raționalității, iar acestea nu sunt ceva pieritor. Ceea ce a fost elaborat în acest domeniu este adevărul, şi acesta este etern, deci nu există într-un timp, iar în altul nu mai există. Trupurile spiritelor care au fost eroii acestei istorii, viața lor temporală (destinele exterioare ale filosofilor) au pierit, desigur, dar operele lor (gândul, principiul) nu le-au urmat, deoarece conținutul rațional al operelor lor ei nu l-au scos din închipuire, din vis ori din părere (filosofia nu este somnambulism; dimpotrivă, ea este cea mai trează conştiință); şi fapta lor numai aceea de a fi scos din hruba spiritului la lumina zilei, a conştiinței ceea ce este rațional, hrubă unde acest rațional există numai ca substanță, ca esență interioară, şi de a-l face să vină la cunoaştere ; fapta lor este o trezire succesivă. De aceea aceste fapte nu sunt numai depuse în templul amintirii ca imagini a ceea ce a fost odinioară, ci ele sunt acum tot atât de prezente, tot atât de vii ca şi pe timpul apariției lor. (Principiul n-a pierit; noi înşine trebuie să fim prezenți în el). Faptele lor sunt acțiuni şi opere care n-au fost suprimate şi distruse de altele care le-au urmat. Ca elemente în care s-au păstrat, ele nu au nici pânza, nici marmura, nici hârtia şi nici reprezentarea şi memoria – elemente care sunt ele însele sau sunt teren pentru ceea ce e trecător – , ci gândirea (conceptului), esența nepieritoare a spiritului, unde nu pătrund nici moliile şi nici hoții. Câştigurile gândirii, încorporate în gândire, constituie însăşi ființa spiritului. Tocmai de aceea cunoştințele nu sunt erudiție, nu sunt cunoaşterea a ceea ce a murit, a fost îngropat şi a putrezit ; istoria filosofiei are de-a face cu ceea ce nu se alterează, cu ceea ce este viu în prezent.

c. *Compararea mai precisă a istoriei filosofiei cu filosofia însăşi*. Întreaga bogăție distribuită în timp noi putem să ne-o însuşim. În legătură cu seria filosofiilor trebuie să se arate că ea este sistematizarea ştiinței filosofice însăşi. S-ar putea crede că filosofia trebuie să aibă în etapele ideii o altă ordine decât aceea în care aceste concepte au apărut în timp. În ansamblu, această ordine este aceeaşi. Dar aici trebuie să mai reținem o deosebire. Începutul îl face ceea ce

Universitatea Spiru Haret

este în sine, nemijlocitul, abstractul, generalul, ceea ce încă n-a progresat. Ceea ce e mai concret, mai bogat, este ceea ce vine mai târziu ; ceea ce e prim este cel mai sărac în determinații. Aceasta poate părea opus reprezentării imediate, dar reprezentările filosofice sunt şi ele tot atât de frecvent tocmai contrariul decât ceea ce credem, decât ceea ce avem în reprezentarea obişnuită, dar un contrariu pe care aceasta nu vrea să-l descopere. Am putea crede că prim este concretul. Astfel copilul, ca fiind încă în totalitatea originară a naturii sale, este mai concret; bărbatul este limitat, el nu mai este această totalitate, el trăieşte o viață mai abstractă – aşa ne-o reprezentăm. Bărbatul acționează, potrivit unor scopuri precise, nu cu tot sufletul şi cu toată firea sa, ci el se fărâmițează într-o mulțime de amănunte, în timp ce copilul şi adolescentul acționează din toată inima lor. Sentimentul şi intuiția sunt ceea ce este prim, iar gândirea este ceea ce e ultim; astfel şi sentimentul ne pare mai concret decât gândirea, decât activitatea abstracției, a generalului. Dar, în fapt, lucrurile se petrec invers. Evident, conştiința sensibilă este în general mai concretă şi, cu toate că ea este cea mai săracă în gânduri, e totuşi cea mai bogată în conținut. Prin urmare, trebuie să deosebim concretul natural de concretul gândului, care, la rândul lui, este sărac în sensibilitate. Copilul este şi ceea ce e mai abstract, ceea ce e mai sărac ca gânduri. Comparat cu ceea ce e natural, bărbatul este abstract, dar ca gândire el este mai concret decât copilul. Fără îndoială că scopul bărbatului este abstract, e de natură generală, de exemplu acela de a-şi hrăni familia sau de a îndeplini sarcini publice; dar el contribuie la susținerea unui mare întreg organic, îl promovează, îl conduce, în timp ce în acțiunile copilului scopul principal este numai un eu copilăresc şi momentan, iar în acțiunile adolescentului formarea sa subiectivă sau o alergare după himere. Astfel ştiința este mai concretă decât intuiția.

Aplicate acestea la diferitele formații ale filosofiei, urmează în primul rând că primele filosofii sunt cele mai sărace şi mai abstracte. Ideea este în ele cel mai puțin determinată; aceste filosofii se mențin în generalități, ele nu sunt pline. Trebuie să ştim acest lucru, pentru a nu căuta în vechile filosofii mai mult decât suntem îndreptățiți să găsim în ele. Prin urmare, nu este voie să cerem de la ele determinații ce revin unei conştiințe mai profunde. Astfel s-a ridicat întrebarea dacă filosofia lui Tales a fost, propriu-zis, teism sau ateism, dacă Tales a afirmat existența unei divinități personale sau numai existența unei

Universitatea Spiru Haret

ființe universale, nepersonale[*]. Aici este vorba de determinația subiectivității ideii supreme, de conceptul personalității lui Dumnezeu. O atare subiectivitate, așa cum o concepem noi, este un concept mult mai bogat şi mai intensiv, şi de aceea mult ulterior, concept, care, în general, nu trebuie căutat într-o epocă mai veche. În imaginație şi în reprezentare, zeii elini aveau, desigur, personalitate, cum avea şi unicul Dumnezeu în religia evreiască, dar cu totul altceva este o reprezentare a fanteziei şi altceva o concepție proprie gândului pur şi conceptului. Dacă plecăm de la reprezentarea noastră mai profundă [despre divinitate], o filosofie veche, comparată cu această reprezentare, poate fi declarată, desigur, cu drept cuvânt ca fiind ateism. Dar o astfel de declarație este în acelaşi timp şi falsă, deoarece gândurile, ca gânduri de început, nu puteau atinge gradul de dezvoltare la care am ajuns noi. Adâncimea pare că ar merge mână în mână cu intensitatea, dar cu cât spiritul este mai intensiv, cu atât mai extensiv este el, cu atât mai mult s-a extins el. Ceea ce e mai mare aici este tăria opoziției, a aciziunii; puterea mai mare învinge sciziunea mai mare.

De această consecință se leagă nemijlocit faptul că, întrucât progresul dezvoltării este continuarea procesului de determinare, iar aceasta este o aprofundare şi o sesizare a ideii în sine însăşi, filosofia cea mai din urmă, cea mai tânără, cea mai nouă este cea mai dezvoltată, cea mai bogată şi cea mai adâncă. În ea tot ceea ce apare inițial ca aparținând trecutului este păstrat şi conținut; ea însăşi trebuie să fie o oglindă a întregii istorii. Ceea ce e la început este ceea ce e cel mai abstract fiindcă este începutul care încă nu s-a mişcat înainte; ultima formă a filosofiei, care ia naştere din această înaintare ca dintr-o determinare progresivă, este cea mai concretă. Poate fi notat mai întâi faptul că ceea ce susținem aici nu este o prezumție proprie filosofiei timpului nostru, deoarece tocmai potrivit spiritului întregii expuneri prezente, filosofia mai evoluată a unei epoci de mai târziu este, în esență, rezultat al lucrărilor premergătoare ale spiritului care gândește; această filosofie e cerută, este determinată să apară de aceste poziții înaintaşe şi nu a răsărit din pământ pentru sine, în chip izolat.

Celălalt lucru care mai trebuie amintit cu această ocazie este că nu e nevoie să ne păzim să spunem ceea ce aparține însăşi naturii lucrurilor, şi anume că ideea cea mai dezvoltată, cea mai bogată, cea

[*] Flatt, *De theismo Thalenti Milesio objudicando*, Tübingen, 1785, p. 4.

Universitatea Spiru Haret

mai adâncă este aceea care este cuprinsă şi expusă în filosofia cea mai nouă. Fac această menţiune fiindcă expresia de „filosofie nouă, cea mai nouă, absolut cea mai nouă" a devenit o poreclă foarte curentă. Cei care îşi închipuie că au spus ceva cu o astfel de expresie pot cu atât mai uşor să facă cruci şi să binecuvânteze numeroasele filosofii cu cât sunt mai înclinaţi să considere drept soare nu numai orice stea căzătoare, ci şi orice pâlpâit de lumânare, sau să proclame drept filosofie orice trăncăneală şi să vadă în ea cel puţin un argument în sprijinul faptului că există aşa de multe filosofii şi că în fiecare zi una dintre ele o înlocuieşte pe cealaltă. În acelaşi timp ei au găsit cu aceasta şi categoria cu ajutorul căreia pot înlocui o filosofie care pare a câştiga o importanţă oarecare şi pot termina îndată cu ea, şi anume ei numesc această filosofie o filosofie la modă:

Mai comic, tu numeşti modă când iarăşi din nou
Spiritul uman se străduieşte serios să se cultive.

O a doua consecinţă se referă la tratarea filosofiilor mai vechi. Concluzia amintită mai sus [la punctul b, partea ultimă] ne reţine de asemenea să atribuim filosofiilor lipsuri, să regretăm absenţa în ele a unor determinaţii care, în condiţiile lor de cultură, încă nici nu existau sau să le încărcăm cu consecinţe şi afirmaţii care n-au fost de loc făcute şi gândite de ele chiar dacă acestea ar putea fi logic derivate din gândul [fundamental] al unei astfel de filosofii. Suntem obligaţi să procedăm conduşi numai de spirit istoric şi să nu le atribuim decât aceea ce ne este dat în mod nemijlocit. În cele mai multe istorii ale filosofiei întâlnim în această privinţă inexactităţi, întrucât constatăm că i se atribuie unui filosof o mulţime de principii metafizice pretinzând a fi considerate drept afirmaţii bazate pe indicaţii şi date istorice, afirmaţii pe care le-ar fi făcut respectivul filosof, dar la care el nu s-a gândit, despre care el n-a ştiut nimic şi cu privire la care nu se găseşte nici cea mai mică urmă istorică. – În marea istorie a filosofiei scrisă de Brucker găsim astfel redate, în ce priveşte pe Tales şi pe alţii, o serie de treizeci, patruzeci, o sută de filosofeme[*], despre care istoriceşte nu se găseşte niciun gând la aceşti filosofi, – propoziţii, ba chiar citate dintr-un fel de raţionamente pe care le-am putea căuta timp îndelungat. Anume, procedeul lui Brucker este acela de a înzestra filosofema simplă a unui filosof antic cu toate consecinţele şi pre-

[*] Brucker, *Historia critica philophiae.*

Universitatea Spiru Haret

misele care, conform metafizicii lui Wolff, ar trebui să fie premise şi consecinţe ale acesteia şi de a prezenta o astfel de pură şi goală născocire într-un chip atât de naiv, de parcă aceasta ar fi un fapt istoric real. Este uşor de înţeles că transpunem gândirea filosofilor antici în forma noastră de reflexie. Tocmai aceasta formează însă progresul dezvoltării. Deosebirile dintre epoci, culturi şi filosofii pretind să ne punem întrebarea dacă astfel de reflexii, astfel de determinaţii ale gândirii şi astfel de raporturi ale conceptului apăruseră deja în conştiinţă ori nu apăruseră, dacă conştiinţa era atât de dezvoltată sau nu era.

În istoria filosofiei este vorba numai de această dezvoltare şi scoatere la iveală a gândurilor. Determinaţiile decurg, just, dintr-o propoziţie, dar este cu totul altceva dacă ele au fost deja scoase la iveală sau dacă nu au fost explicit formulate. Singurul lucru care are importanţă este explicitarea a ceea ce este conţinut în chip implicit.

De aceea trebuie să folosim numai cuvintele cele mai proprii, dezvoltarea conţinutului lor făcându-se prin determinaţii de gândire ulterioare, care încă nu aparţin conştiinţei respectivului filosof. Astfel Aristotel spune că Tales ar fi susţinut că principiul (ἀρχή) tuturor lucrurilor este apa. Dar abia Anaximandru a întrebuinţat noţiunea de ἀρχή şi deci Tales nu a cunoscut încă această determinaţie a gândirii; el a cunoscut ἀρχή ca început în timp, dar nu ca ceea ce stă la bază. Tales n-a introdus în filosofia sa nici măcar determinaţia de gândire a cauzei, iar „cauză primă" este o determinaţie şi mai târzie. Astfel există popoare întregi care încă nu au deloc acest concept; pentru aceasta este nevoie de un grad mare de dezvoltare. Şi dacă deja, în general, diferenţa de cultură constă în diferenţa determinaţiilor de gândire care au fost elaborate, cazul acesta este şi mai evident când e vorba de filosofii. Astfel, după Brucker, Tales ar fi spus: *Ex nihilo fit nihil*, deoarece Tales susţine că apa este eternă, şi deci el ar trebui numărat printre filosofii care neagă creaţia din nimic. Dar despre aceasta Tales nu a ştiut nimic, cel puţin din câte ne arată istoria. Şi domnul profesor Ritter, a cărui istorie a filosofiei ioniene este scrisă conştiincios şi care este atent să nu introducă nimic străin în ea, i-a atribuit totuşi lui Tales mai mult decât îngăduie istoria. Ritter spune[*]: „De aceea trebuie să considerăm concepţia naturii pe care o găsim la Tales ca o concepţie absolut dinamică. El considera lumea ca pe un

[*] *Geschichte der ionischen Philosophie* (Istoria filosofiei ionice), p. 12-13.

Universitatea Spiru Haret

animal viu şi atotcuprinzător care, ca toate animalele, s-a dezvoltat dintr-o sămânţă, sămânţă care este, ca la toate animalele, umedă, adică apă. Prin urmare, concepţia fundamentală a lui Tales este aceea că lumea este o totalitate vie care s-a dezvoltat dintr-un germen şi continuă să trăiască, după felul animalelor, datorită unei hrane potrivite cu fiinţa sa originară"[*] Aici avem cu totul altceva decât ceea ce spune Aristotel. Despre toate acestea nu se spune nimic la antici în legătură cu Tales. Această consecinţă [cuprinsă în propoziţia acum-citată] este apropiată, dar istoriceşte ea nu poate fi justificată. Nu avem voie să facem, prin raţionamente de felul celui de mai sus, dintr-o filosofie veche cu totul altceva decât a fost ea la origine.

În al treilea rând: întocmai cum, în sistemul logic al gândirii, fiecare formaţie a acestuia îşi are locul ei, loc în care îşi are valabilitate, şi întocmai cum această formaţie este coborâtă, prin dezvoltarea care înaintează, la rang de moment subordonat, tot astfel şi fiecare filosofie este, în ansamblul desfăşurării gândirii filosofice, o treaptă particulară de dezvoltare, avându-şi locul ei determinat în care îşi are adevărata ei valoare şi semnificaţie. Caracterul ei particular trebuie sesizat în mod esenţial potrivit acestei determinaţii şi cunoscut potrivit acestui loc, pentru a-i face dreptate. Tocmai din această cauză, nici nu mai trebuie să se ceară şi să aşteptăm de la ea mai mult decât ea oferă. Nu trebuie căutată într-o filosofie satisfacţia pe care n-o poate asigura decât o cunoaştere care s-a dezvoltat la un nivel superior. Nu trebuie să credem că găsim la antici răspunsuri la problemele conştiinţei noastre şi soluţii la interesele lumii actuale. Astfel de probleme presupun o anumită cultură a gândului. Tocmai fiindcă este înfăţişarea unei anumite trepte de dezvoltare, fiecare filosofie aparţine epocii sale, fiind afectată de mărginirea acesteia. Individul este un fiu al poporului său, al lumii sale; şi oricâte aere şi-ar da, el nu o depăşeşte, deoarece el aparţine spiritului unul, universal, care este substanţa şi esenţa sa. Cum ar putea el ieşi din această substanţă? Acelaşi spirit universal este cel care e prins de filosofie pe planul gândirii. Filosofia este gândirea sa care îl gândeşte pe el însuşi, şi ea este, prin urmare, conţinutul său determinat şi substanţial. Orice filosofie este filosofie a epocii sale; ea este o verigă în lanţul întreg al dezvoltării spirituale. În consecinţă, ea poate satisface numai interesele care convin epocii sale.

[*] *Geschichte der ionischen Philosophie*, p. 16.

Universitatea Spiru Haret

Iar din această cauză o filosofie mai veche nu mulţumeşte spiritul în care trăieşte de acum un anumit concept mai adânc determinat. Ceea ce spiritul vrea să găsească în filosofie este acest concept, care constituie deja determinaţia lui interioară şi rădăcina fiinţei sale în fapt, concept sesizat ca obiect al gândirii; el vrea să se cunoască pe sine însuşi. Dar în filosofia anterioară, ideea nu este încă prezentată într-o formă atât de determinată. Din această cauză, filosofia platonică, cea aristotelică sau alta şi, fără îndoială, toate filosofiile continuă să trăiască mereu şi sunt încă prezente în ce priveşte principiile lor, dar filosofia nu se mai găseşte în forma şi pe treapta de dezvoltare care erau proprii filosofiei platonice şi aristotelice. Noi nu ne putem opri la ele, iar ele nu pot fi reînviate. De aceea în ziua de azi nu mai pot exista platonicieni, aristotelicieni, stoici şi epicurieni. A dori să reînvii aceste filosofii ar însemna să vrei să duci înapoi pe o treaptă anterioară spiritul care a pătruns mai adânc în el însuşi. Spiritul nu suportă însă aşa ceva; o astfel de încercare ar fi ceva tot atât de imposibil şi de absurd cum ar fi străduinţa bărbatului de a se transpune pe poziţia proprie tânărului şi efortul acestuia de a redeveni băiat sau copil, cu toate că bărbatul, tânărul şi copilul sunt unul şi acelaşi individ. Epoca reînvierii ştiinţelor, noua epocă a ştiinţei inaugurată în secolele al XV-lea şi al XVI-lea, a început nu numai cu retrezirea studiului filosofiilor antice, ci şi cu reactualizarea lor: Marsilius Ficinus a fost platonician; Cosimo Medicis a întemeiat chiar o academie de filosofie platoniciană (unde predau profesori), punându-l pe Ficinus în fruntea ei. Au existat apoi aristotelicieni puri, ca Pomponazzi; Gassendi a reînviat mai târziu filosofia lui Epicur, filosofând în fizică în mod epicurian; Lipsius voia să fie stoic etc. Filosofii acestei epoci s-au oprit în general la opoziţia: filosofie antică – creştinism (din creştinism şi înăuntrul lui nu se dezvoltase încă o filosofie propriu-zisă) şi erau de părere că acestea sunt atât de diferite, încât în creştinism nu se poate dezvolta o filosofie veritabilă; şi mai susţineau că ceea ce exista sau putea exista ca filosofie, alături ori împotriva creştinismului, ar fi una din filosofiile antice, care ar urma să fie din nou acceptată ca valabilă. Dar mumiile nu rezistă când sunt amestecate printre cei vii. Spiritul ducea de mult în sine o viaţă substanţială, purta de mult în sine un concept mai adânc despre sine însuşi şi avea deci pentru gândirea sa nevoi superioare acelora pe care le puteau satisface filosofiile antice. De aceea o astfel de reactualizare trebuie considerată numai ca o fază de trecere, ca o familiarizare cu forme premergătoare condiţionate, ca o peregrinare recuperatoare de-a lungul unor trepte de

Universitatea Spiru Haret

dezvoltare necesare; cum de altfel o astfel de imitare şi de repetare (reînvățare), la o mare distanță de timp, a unor principii devenite străine spiritului apare în istorie ca un fenomen de tranziție, care şi este înfăptuit într-o limbă moartă. Toate acestea nu sunt decât traduceri şi nu originale, iar spiritul găseşte mulțumirea numai în cunoaşterea propriei sale originalități.

Dacă în timpul din urmă ni se cere iarăşi să ne reîntoarcem la poziția unei filosofii antice, recomandându-ni-se cu deosebire filosofia platoniciană, – ca mijloc de salvare, adică pentru a ieşi din nenumăratele complicații ale timpurilor care urmează, o astfel de reîntoarcere nu este identică cu acel fenomen naiv care e sus-amintita primă reînvățare, ci acest sfat al modestiei are acelaşi izvor ca şi recomandarea adresată societății cultivate de a se reîntoarce la moravurile sălbaticilor din pădurile nord-americane şi la reprezentările ce corespund acestor moravuri; sau ca şi recomandarea religiei lui Melchisedec, pe care Fichte a prezentat-o odată (pare-mi-se în *Destinația omului*) ca pe cea mai pură şi mai simplă şi deci ca pe o religie la care ar trebui să ne reîntoarcem. Într-o astfel de mergere înapoi trebuie, pe de o parte, să recunoaştem prezența unei dorințe fierbinți după un punct de plecare ferm dar acesta trebuie căutat în gândire şi în ideea însăşi, şi nu într-o formă autoritară. Pe de altă parte, trimiterea spiritului dezvoltat, devenit bogat, înapoi la o astfel de simplitate – adică la ceva abstract, la o stare sau cugetare abstractă – nu poate fi privită decât ca un refugiu al neputinței care nu se simte la înălțimea bogatului material al dezvoltării, material ce-i stă în față şi care cere să fie stăpânit de gândire şi cuprins în adâncime, neputință ce-şi caută salvarea în fuga din fața acestui material şi în sărăcie.

Din cele spuse reiese limpede de ce unii (cedând fie unor astfel de recomandări, fie atraşi de faima unui Platon sau de filosofia antică în general şi adresându-se acesteia pentru a-şi scoate astfel propria lor filosofie din aceste izvoare) nu au găsit mulțumire într-un astfel de studiu şi l-au părăsit în mod nejustificat. Numai un anumit grad de satisfacție poate fi aflat într-un astfel de studiu. Trebuie să ştim ce putem găsi în filosofiile antice sau în filosofia oricărei alte epoci determinate; sau cel puțin să ştim că într-o astfel de filosofie avem înaintea noastră o treaptă de dezvoltare anumită a gândirii şi că în ea sunt devenite conştiente numai acele forme şi nevoi ale spiritului care sunt cuprinse între limitele unei astfel de trepte. În spiritul epocii moderne dorm idei mai profunde care, pentru a se trezi şi a se cunoaşte pe ele însele, au nevoie de alt mediu şi de alt prezent decât gândurile

Universitatea Spiru Haret

abstracte, neclare şi cenuşii ale epocii antice. De exemplu, la Platon nu-şi găsesc soluționare filosofică problemele referitoare la natura libertății, la originea răului, la providență etc. Putem reține, desigur, din frumoasele lui expuneri, pe de o parte, pioase păreri populare despre astfel de chestiuni, iar pe de altă parte hotărârea de a abandona cu totul discuția filosofică a unor astfel de probleme sau apoi de a considera răul, libertatea numai ca pe ceva negativ. Dar nici unul dintre aceste feluri de a vedea nu satisface spiritul, din moment ce există pentru el astfel de probleme, când opoziția conştiinței de sine a atins tăria care-i îngăduie să se adâncească în astfel de interese. Tot aşa stau lucrurile cu problemele referitoare la puterea de cunoaştere, la opoziția dintre subiectivitate şi obiectivitate, care pe timpul lui Platon încă nu exista [ca problemă]. Independența eului în sine, ființa sa pentru sine îi era străină lui Platon. Omul încă nu se retrăsese atât de mult în sine, încă nu se afirmase pe sine pentru sine. Subiectul era, evident, individ liber, dar el se cunoştea pe sine numai în unitate cu esența sa. Atenianul se ştia pe sine liber, un cetățean roman, un *ingenuus*, era liber. Dar nici Platon şi nici Aristotel, nici Cicero şi nici jurisconsulții romani n-au ştiut că omul este liber în sine şi pentru sine, este liber conform substanței sale, e născut liber ca om, cu toate că singur acest concept este izvorul dreptului. Numai conform principiului creştin spiritul individual, personal are, în esență, valoare infinită, absolută; Dumnezeu vrea ca toți oamenii să fie ajutați. În religia creştină a apărut învățătura că înaintea lui Dumnezeu toți oamenii sunt liberi, că Hristos i-a liberat pe oameni, că ei sunt egali înaintea lui Dumnezeu, fiind liberați întru libertatea creştină. Aceste determinații fac din libertate ceva ce nu depinde de naştere, de stare socială, de cultură etc., şi este enorm de mult ceea ce a fost avansat printr-o astfel de învățătură; dar este încă diferență între toate acestea şi faptul că aparține conceptului însuşi al omului ca acesta să fie liber. Sentimentul acestei determinări a acționat de-a lungul a sute şi mii de ani, acest impuls a produs cele mai enorme răsturnări, dar conceptul, cunoaşterea că omul este liber prin însăşi natura sa, această cunoaştere de sine nu este veche.

Universitatea Spiru Haret